KESATUAN

TASAWUF DAN SAINS

Mencetak Manusia Cerdas Bercita Rasa Kemanusiaan dan Kekayaan Spiritual

Dr. H. Sulaiman, M.Ag

SEAP
SOUTHEAST ASIAN PUBLISHING

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

WALISONGO

SEMARANG – INDONESIA

KESATUAN

TASAWUF DAN SAINS

Mencetak Manusia Cerdas Bercita Rasa Kemanusiaan dan Kekayaan Spiritual

Penulis:

Dr. H. SULAIMAN, M.Ag.

ISBN 978-623-91981-1-4
Diterbitkan oleh Southeast Asian Publishing
Jl. Purwoyoso Selatan B20-21, Semarang, Indonesia
Telepon +62 247077722, +62-8968-449-7722
Surel:contact@seapublication.com
Website:seapublication.com

KATA PENGANTAR

بسم الله الرحمن الرحيم

Al-Ḥamdu li Allāh Rabb al-'Ālamīn, segala puji bagi Allah yang telah memberikan ilmu dan hikmah-Nya sehingga penulisan buku yang berjudul *Kesatuan Tasawuf dan Sains: Mencetak Manusia Cerdas Bercita Rasa Kemanusiaan dan Kekayaan Spiritual,* dapat saya selesaikan dengan baik. *Ṣalawāt* dan *salām* selalu saya haturkan untuk Nabi Terkasihku, Muhammad s.a.w.

Sejak berstatus Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang berdasarkan Peraturan Menteri Agama (PMA) Republik Indonesia Nomor 57 Tahun 2015 tentang Statuta Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang, yang di dalamnya telah dirumuskan visi yang berbunyi: *"Universitas Islam Riset Terdepan Berbasis pada Kesatuan Ilmu Pengetahuan untuk Kemanusiaan dan Peradaban."* Visi ini sekaligus menjadi paradigma khas universitas ini, yakni paradigma kesatuan ilmu pengetahuan (*Unity of sciences* atau *Waḥdah al-'Ulūm*). Dengan paradigma ini, UIN Walisongo Semarang mendeklarasikan dirinya tidak lagi mengenal dikotomi dalam bidang keilmuan. Tidak ada lagi pemilahan antara ilmu agama dan ilmu umum (agama dan sains). Keduanya menyatu dan saling berkait kelindan. Nah, buku ini adalah implementasi dari visi UIN Walisongo Semarang tersebut.

Sebelumnya penulis juga telah menulis dan menerbitkan buku yang masih dalam kerangka visi UIN Walisongo Semarang tersebut, yakni *Logoterapi Sufistik:*

Menemukan Makna Hidup dan Meraih Hidup Bermakna Dengan Perspektif Kesatuan Logoterapi dan Tasawuf (Semarang: Walisongo Press, 2017). Buku ini sudah di-HKI-kan (HKI: Hak Kekayaan Intelektual) di Kementerian Hukum dan Hak Asasi Manusia dengan Surat Pencatatan Ciptaan Nomor: 000121412.

Terkait dengan buku yang sekarang berada di tengah-tengah pembaca, merupakan buku kedua *Unity of Sciences* (UoS) yang menyatukan antara tasawuf dan sains (*unity of sufism and science*). Dalam buku ini, pembaca disuguhi dengan "panorama indah" tasawuf-sains yang justru semakin membuat hati dan pikiran merasakan betapa indahnya ayat-ayat Allah yang terpampang di alam semesta dan dalam diri sendiri. Di sisi lain, pembaca juga akan menyadari bahwa temuan-temuan sains bukan sekadar hasil olah akal pikiran, tetapi ia adalah salah satu dari jalan atau cara Allah menggugah manusia agar mengenal Diri-Nya, dan bukan malah sebaliknya. *Silakan menikmati buku ini*.

Selesainya buku ini, langsung atau tidak langsung berkat doa dan *support* dari dua orang tercinta saya. Yang paling istimewa tentunya istri dan putri saya, yang dengan doa dan *support* mereka proses penulisan buku ini menjadi sangat menyenangkan.

Ucapan terima kasih saya sampaikan kepada Dekan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo Semarang, Dr. H. Hasyim Muhammad, M.Ag., yang telah mengagendakan pentingnya dosen-dosen untuk menerbitkan buku-buku ilmiah guna memenuhi kewajiban tridharma Perguruan Tinggi. Ucapan terima kasih juga

kepada teman-teman dosen yang aktif dalam forum DIRDos (Diskusi Ilmiah Rabuan Dosen) yang diadakan setiap hari Rabu di Ruang Sidang Fakultas Ushuluddin dan Humaniora. Melalui DIRDos ini, saya memperoleh banyak ide dari presentasi-presentasi yang mereka sampaikan. Semoga semua ini menjadi amal jariyah. *Āmīn ya Rabbal 'ālamīn*.

Wassalam.

Semarang, 10 Muharram 1442 H
29 Agustus 2020
Penulis

Dr. H. Sulaiman, M.Ag.

DAFTAR ISI

Kata Pengantar…ii

BAB I PENDAHULUAN…1

A. Agama dan Sains: Dua Entitas yang Tak Bertemu?..4
B. Empat Tipologi Relasi Sains dan Agama...12
   Integrasi sebagai Solusi...16
C. Apa itu Kesatuan (Unity) Tasawuf dan Sains?...19

BAB II DESKRIPSI SAINS DAN TASAWUF…29

A. Hakikat Sains...29
   A.1. Tersusun Sistematis...32
   A.2. Pilar Sains...39
B. Hakikat Tasawuf...43
   B.1. Sejarah Singkat dan Sumber...43
   B.2. Merumuskan Tasawuf...49
   B.3. Secara Etimologis (Bahasa)...53
   B.4. Secara Terminologis (Istilah)...57
   B.5. Pengalaman Mistik...66
      Sebutan lain: Islamic Mysticism, Sufism...66
      Bentuk Pengalaman Mistik...67
C. Ranah-ranah Kesatuan: Mencari Bahasa yang Sama...72
D. Relasi Tasawuf dengan Disiplin Ilmu Lain...76

BAB III DIMENSI SUFISTIK DALAM SAINS…85

A. Manusia Dilahirkan Bertuhan...86
B. Menuju Realitas Mutlak...90
C. Manifestasi Ilahi Dalam Semua Ciptaan-Nya...105
D. Mengungkap dan Menangkap Kearifan-kearifan Tuhan Dalam Semua Ciptaan...126

D.1. Untuk Pertumbuhan Spiritual...126
D.2.Dalam Kausalitas Umum Tetap Ada Keterlibatan-Nya...131
D.3. Kehadiran "Sesuatu Yang Agung"...136
BAB IV SAINTIS YANG SUFI...143
A. Kesatuan Akal dan Qalbu...145
B. Temuan Sains Yang Memperkuat Perjalanan Spiritual...156
C. Karakteristik Saintis-Sufi: Pembuat *the New Story of Science*...161
C.1. Kecenderungan *Theistic Science*...166
C.2. Kecenderungan *Sufistic Science*...167
C.3. Memahami Realitas menurut Sains Sufistik; Kasus Psikologi Sufistik Abdullah Hadziq...170
BAB V PENUTUP…177
DAFTAR PUSTAKA…178
BIODATA PENULIS…195

BAB I
PENDAHULUAN

Bagian pendahuluan ini akan memaparkan latar belakang yang mengitari pentingnya kesatuan tasawuf dan sains di tengah berbagai macam akibat-akibat negatif sains yang memarjinalkan agama. Boleh jadi akibat-akibat ini terjadi karena para saintis melupakan peringatan penting Albert Einstein yang terkenal, "*Science without religion is lame, religion without science is blind*" ("Sains tanpa agama lumpuh, agama tanpa sains buta"). Max Jammer, penulis buku *Einstein and Theology: Physics and Theology,*[1] mencatat pernyataan Einstein tersebut lebih kuat daripada aforisme tajam Ralph Waldo Emerson: *"the religion that fears science, insults God and commits suicide"* ("Agama yang takut pada sains berarti menghina Tuhan dan sedang membunuh dirinya sendiri").

Menurut Max Jammer, pernyataan Einstein di atas menegaskan prinsip dasar Einstein yang memposisikan agama tidak hanya kompatibel dengan sains, namun juga didorong oleh sains, sebagaimana pula ia mendorong sains melalui stimulasi dan menyokong riset saintifik seperti yang dilakukan oleh Keppler dan Newton. Jammer lebih jauh menggarisbawahi posisi Einstein sebagai berikut:

> *"The fundamental tenet of Einstein's cosmic religion is that science further religion. According to Einstein, religion is nurtured by the*

[1]Max Jammer, *Einstein and Religion: Physics and Theology*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1999, h. 155.

feeling of awe and reverence that accompany the discovery of the lwas of nature and the awareness of the harmony that rules the universe."[2]

"Ajaran fundamental agama kosmis Einstein adalah bahwa sains memajukan agama. Menurut Einstein, agama diasuh oleh luapan perasaan kekaguman dan ketakziman yang mengiringi penemuan-penemuan hukum alam dan kesadaran akan harmoni yang mengatur alam semesta ini."

Sangat menarik pernyataan Einstein di atas, 'sains memajukan agama'; pernyataan ini tentu saja bukanlah tanpa alasan. Pernyataan Einstein bisa ditinjau dari dua perspektif. *Pertama*, perspektif otonomi ilmu (sains) pada abad ke-17. Pada abad ini ilmu dan agama mengalami ketegangan sangat serius. Kasus yang banyak dijadikan bukti adalah Giordano Bruno[3] dan Galileo. Selanjutnya, lewat para tokoh seperti Auguste Comte, Charles Darwin, Sigmund Freud, dan lain-lainnya, agama cenderung dikesampingkan, bahkan dilecehkan. Kerangka pandang dasar modernitas secara keseluruhan akhirnya dikuasai dan dikendaliikan oleh ilmu dan teknologi, sekaligus cenderung

[2]Max Jammer, *Einstein and Religion*, h. 155.

[3]Giodarno Bruno (1548-1600) adalah seorang filsuf, pendeta, dan ahli kosmologi Italia. Ia dikenal karena penggunaan dan pembuatan seni memori, sebuah sistem jembatan keledai yang didasarkan ada pengetahuan terkumpul. Selain itu, ia juga pencetus ide awal alam semesta tak terbatas. Nasib tragis menimpanya. Ia dibakar karena pemikirannya tentang alam semesta berlawanan dengan dogma Gereja. Ia mengembangkan pemikiran alam semesta atau kosmos tanpa batas. (dikutip dari laman: https://id.wikipedia.org/wiki/Giordano_Bruno; dan juga laman: https://www.britannica.com/biography/Giordano-Bruno).

menganggap agama sebagai sisa-sisa keterbelakangan. Meskipun masih diapresiasi, agama hanya menjadi urusan pribadi.[4]

Kedua, perspektif perubahan mendasar wilayah ilmu pada abad ke-20 khususnya berkat lahirnya teori relativitas Einstein, teori kuantum, dan kosmologi. Sejak munculnya teori-teori baru tersebut, cara pandang terhadap ruang, waktu, rasionalitas, kebenaran, dan ilmu ikut berubah, tidak bisa lagi segalanya pasti. Pada abad ini pula ilmu terpaksa menyadari kerapuhan segala batas yang sempat diyakininya, kemudian bergerak ke arah dimensi kepercayaan dan etika. Muncul gagasan-gagasan untuk mensintesis ilmu dengan tradisi religius (mistik). Juga sudah ada kesadaran serius tentang adanya misteri terdalam dibalik realitas dan untuk mengungkapnya bisa didekati dengan berbagai cara, dan berbagai cara itu tidak boleh saling menafikan, melainkan bisa saling mengoreksi dan memperkaya.[5]

Kesadaran abad ke-20 akan kerapuhan segala batas pada sains dan teknologi di atas memang harus menjadi renungan bersama. Kita bisa membaca fakta-fakta sejarah akibat dari pemutlakan terhadap sains dan teknologi yang telah menyebabkan munculnya berbagai tendensi dehumanisasi, krisis spiritual dalam kehidupan sosial. Juga dampak dari desakralisasi sains telah melahirkan paradigma materialistik, bahkan di era post-positivisme sekarang,

---

[4]Bambang Sugiharto, "Ilmu dan Agama Dalam Kurikulum Perguruan Tinggi", dalam Zainal Abidin Bagir, dkk (*ed.), Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi*, Bandung: Mizan, 2005, h. 40.

[5]Bambang Sugiharto, "Ilmu dan Agama...", h. 40.

segala sesuatu harus terukur pada kebenaran logis empiris, sehingga kebenaran diukur melalui proses verifikasi. Aktivitas ilmiah kemudian melepas unsur ilahiah pada alam, baik bernuansa materalisme maupun naturalisme.[6] Paradigma yang demikian mengakibatkan dimensi spiritual humanistik dalam ajaran agama terdistorsi oleh pola pikir yang rasional dan materialistik. [7]

Untunglah pada abad 20 ada usaha-usaha sintesis sains dan agama, dan kemudian diperkuat lagi pada abad ke-21 ini berubah drastis mulai dari dialog hingga akhirnya menjadi *unity* (kesatuan) yang ditandai dengan tidak ada lagi dikotomi antara sains dan agama. Meskipun nada-nada agak pesimistik juga muncul di kalangan ahli, namun nada-nada optimistik tampaknya sudah benar-benar mulai muncul mulai dari membangun teori-teori baru hingga aksi nyata sebagaimana akan diuraikan dalam buku ini.

A. Agama dan Sains: Dua Entitas Yang Tak Bertemu?

Dalam catatan sejarah dua entitas ini, agama dan sains, menunjukkan relasi yang dinamis. Untuk kurun waktu tertentu, kedua entitas ini berada pada oposisi binner. Merujuk John F. Haught, pada masa era theosentris (*belief age*) agama dengan segala nilai keagungan dan kemagisannya menjelma dogmatisme yang berperan untuk mengambil alih dan mengontrol seluruh aspek kehidupan masyarakat.

---

[6]Ach. Maimun Syamsuddin, *Integrasi Multidimensi Agama dan Sain*s, Yogyakarta: IRCiSoD, 2012, h. 169; Afith Akhwanudin, *Tradisionalisme Seyyed Hossein Nasr: Kritik terhadap Sains Modern*, Tesis Program Studi Agama dan Filsafat UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2013, h. vii..

[7]Afith Akhwanudin, *Tradisionalisme,* h. 1.

Agamawan pemegang mutlak mulai dari urusan teologis hingga ranah kebebasan berpikir dan bernalar.[8]

Catatan penting relasi agama dan sains di *belief age* adalah pertentangan tajam antara agamawan dan ilmuwan. Di tengah pertentangan itu, ilmuwan yang menjadi korban lantaran harus berhadapan dengan otoritas keagamaan yang kala itu benar-benar mempunyai intervensi yang sangat kuat. Sekadar menyebut kasus representatif di sini, ilmuwan yang menjadi korban adalah Nicolaus Copernicus (meninggal 1543 M); ia melawan teori Geosentris gereja dengan mengenalkan teori Heliosentris. Menurut teori Geosentris bumi adalah pusat tata surya, sedangkan teori Heliosentris matahari adalah pusat tata surya.[9] Di sisi lain, ada Isaac Newton dan tokoh-tokoh ilmu sekular menempatkan Tuhan hanya sekedar sebagai penutup sementara lobang kesulitan (*to fill gaps*) yang tidak terpecahkan dan terjawab oleh teori kepakaran mereka, sampai tiba waktunya diperoleh data yang lebih lengkap atau teori baru yang dapat menjawab kesulitan tersebut. Saat kesulitan itu terjawab, secara otomatis intervensi Tuhan tidak lagi dibutuhkan. Akhirnya Tuhan dalam benak para

[8]John F. Haught, *Perjumpaan Sains dan Agama: Dari Konflik ke Dialog*, terj. Fransiskus Borgias, Bandung: Mizan, 2004, h. 2; Mukhlisin Saad, "Pemikiran Mehdi Golshani tentang Dialektika Agama dan Sains," *Teosofia: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Volume 6, Nomor 2, Desember 2016, h. 331.

[9]Mukhlisin Saad, "Pemikiran Mehdi Golshani...", h. 331; Saifullah, "Renaissance dan Humanisme sebagai Jembatan Lahirnya Filsafat Modern", *Jurnal Ushuluddin*, Volume 12, Nomor 2 (2014), h. 137.

pakar tersebut bagaikan pembuat jam (*clock maker*). Ketika alam semesta ini selesai diciptakan Tuhan, maka Dia pun membiarkan alam raya berjalan dengan sendirinya secara mekanis tanpa ada lagi campur tangan tujuan agung ketuhanan.[10]

Dalam perkembangan selanjutnya, fakta sejarah mencatat bahwa agama dan sains berjalan di wilayahnya masing-masing dan tidak saling memedulikan. Sains tidak memedulikan agama, dan agama tidak memedulikan sains. Agak mirisnya adalah bahwa fakta ini ada dalam praktek kependidikan dan aktivitas keilmuwan di Indonesia sekarang ini dengan berbagai dampak negatif yang ditimbulkan dan dirasakan oleh masyarakat luas. Fakta ini, antara lain, diungkapkan oleh Guru Besar Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, Prof. Dr. HM. Amin Abdullah, MA., yang menegaskan bahwa dua entitas tersebut tidak bertemu mulai dari ranah objek formal-material, metode penelitian, kriteria kebenaran, peran yang dimainkan oleh ilmuwan hingga status teori masing-masing bahkan sampai ke institusi penyelenggara pendidikan di negeri ini.[11]

Yang sangat merisaukan lagi dari fakta yang diungkapkan oleh Amin Abdullah di atas adalah bahwa di

---

[10]Lihat: M. Amin Abdullah, "Etika Tauhidik sebagai Dasar Kesatuan Epistemologi Keilmuwan Umum dan Agama: Dari Paradigma Positivistik-Sekularistik ke Arah Teoantroposentrik-Integralistik", dalam Jarot Wahyudi, dkk, *Menyatukan Kembali Ilmu-ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum*, Yogyakarta: Sunan Kalijaga Press, 2003, h. 3-20.

[11]M. Amin Abdullah, "Etika Tauhidik...", h. 4.

dunia Islam terjadi dengan kondisi berkebalikan dari Dunia Barat. Menurut Sang Profesor, di Dunia Islam pengajaran ilmu-ilmu agama Islam yang normatif-tekstual melepaskan diri dari perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, ilmu-ilmu sosial, ekonomi, hukum, dan humaniora. Ia lebih jauh menjelaskan kerisauannya sebagai berikut:

> "Perbedaan ini semakin hari semakin jauh ibarat deret ukur terbalik dan membawa akibat yang tidak nyaman bagi kehidupan dan kesejahteraan umat manusia. Pola pikir yang serba bipolar-dikotomis ini menjadikan manusia terasing dari nilai-nilai spiritualitas-moralitas, terasing dari dirinya sendiri, terasing dari keluarga dan masyarakat sekelilingnya, terasing dari lingkungan alam dan ragam hayati yang menopang kehidupannya serta terasing dari denyut nadi lingkungan sosial-budaya sekitarnya. Singkatnya, terjadi proses dehumanisasi secara massif baik pada tataran kehidupan keilmuwan maupun keagamaan."[12]

Untuk Dunia Islam untuk contoh nyatanya yang representatif bisa dilihat di bidang pendidikan khususnya tingkat perguruan tinggi, Amin Abdullah telah menyaksikan bagaimana relasi ilmu pengetahuan (sains) dan Islam. Berkenaan dengan ini, Amin Abdullah memetakan tiga model bangunan keilmuan di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam (PTKI) Kementerian Agama Republik Indonesia.[13]

---

[12]M. Amin Abdullah, "Etika Tauhidik...", h. 4.

[13]Lihat: Amin Abdullah, "Integrasi dan Interkoneksi: Pengembangan Paradigma Keilmuwan (Teori-Praxis) di UIN Sunan Kalijaga," Makalah dipresentasikan dalam Workshop Calon Dosen UIN Sunan Kalijaga Tahun 2010 diselenggarakan oleh Center Teaching Staff Development (CTSD) UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta; Zainal Arifin, "Pengembangan Keilmuwan Integratif di Universitas Islam Negeri",

Pertama, model *single entity* (entitas tunggal). Entitas ini ditandai dengan: (1) mempertahankan khazanah Islam era al-'Ashr al-Dzahabi (abad IX-XI) tanpa adanya perkembangan keilmuwan dan penelitian di luar dirinya (pada abad XV-XIX dan abad XX-XXI); (2) lebih cenderung pada adagium *al-muḥāfaẓhah 'alā al-qadim ash-shāliḥ* tanpa *wa al-akhẓu bi al-jadīdi al-ashlāḥ*; model ini terjadi pada era tahun 1950-1970.

Gambar 1
Skema Model *Single Entity*

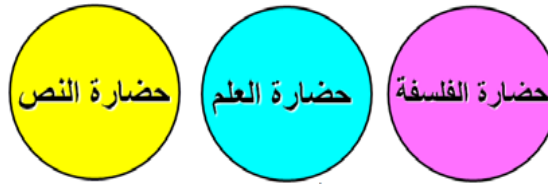
Entitas tunggal *ḥaḍarah al-nash* ini bisa diganti atau ditempati oleh entitas tunggal *ḥaḍarah al-'ilm* atau entitas tunggal *ḥaḍarah al-falāsifah*. *Single entity* ini umumnya mengklaim dirinyalah yang mampu mengatasi persoalan-persoalan kemanusiaan. Dari perspektif komparatif, model berpikir *single entity* ini merepresentasikan keangkuhan ilmu

---

Insania, Vol. 19, No. 2, Juli-Desember 2014; Laila Ngindana Zulfa, "Integrative-Interconnective Approach in Islamic Studies: Critical Studies on M. Amin Abdullah's Thought", *Proceeding of the 2nd International Seminar and Conference on Global Issues (ISCoGI) 2016: European and Asian in the Age of Globalization: Cooperation and Challenge*, Wahid Hasyim University, Semarang, Indonesia. Nov. 25-26, 2016.

pengetahuan dan karenanya tidak ideal untuk perguruan tinggi baik STAIN, IAIN, maupun UIN.

Kedua, model *isolated entities* (entitas terpisah). Dalam model ini, Amin Abdullah menyebutkan ciri-cirinya sebagai berikut: muncul kesadaran "baru" dalam studi keislaman dengan mengakui adanya tiga entitas disiplin keilmuwan, namun kesadaran baru (sekitar 1970-1990) masih terpilah-pilah antara ilmu pengetahuan agama dan pengetahuan umum; fakta pemilahan ini ada dalam pengalaman Indonesia: ada Departemen Agama (sekarang: Kementerian Agama) dan Departemen Pendidikan Nasional (pernah mengalami dua perubahan: Kementerian Riset, Teknologi dan Perguruan Tinggi, kemudian berubah lagi menjadi Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, era 2019-2024). Adanya dua departemen atau kementerian ini menyebabkan pengelolaan pendidikan (keilmuwan) di Indonesia terbagi dua entitas: keilmuwan umum dikelola oleh Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, dan pendidikan agama dikelola oleh Kementerian Agama. Akibat dari pemilahan ini berpengaruh pada alumni perguruan tinggi di bawah kedua kementerian tersebut yang tidak utuh. Alumni perguruan tinggi umum tidak paham ilmu agama, dan alumni perguruan agama tidak paham ilmu-ilmu umum.



Gambar 2 Skema Model *Isolated Entities*

Menurut analisis Amin Abdullah, penyebab utama terjadinya berbagai krisis di dunia saat ini seperti krisis lingkungan (*environmental crisis*) hingga krisis ekonomi, krisis moralitas, krisis keagamaan, dan berbagai krisis-krisis lainnya adalah model *isolated entities* ini. Ironisnya, model ini diterapkan puluhan tahun di IAIN, sehingga menyebabkan sempitnya wawasan dan pandangan dunia (*world view*) alumninya. Bertolak dari realitas inilah, Amin Abdullah kemudian menawarkan model *ketiga*, model *interconnected entity* (entitas saling terkoneksi).[14]

Dalam model ketiga ini, Amin Abdullah memberikan ciri-ciri spesifik sebagai berikut: (1) pendekatan keilmuan yang non-dikotomis; (2) pendekatan integrasi-interkoneksi bidang ilmu untuk mengurangi keterbatasan personalitas (*split personality*) menghadapi era baru pengalaman manusia selama 150 tahun terakhir; (3) keperluan pendekatan integrasi-interkoneksi bidang ilmu berlaku tidak hanya di Universitas Islam Negeri (UIN) melainkan juga semua perguruan tinggi.[15] Jika digambarkan, maka model *interconnected entity* tersebut tampak seperti di bawah ini.

---

[14]Amin Abdullah, "Integrasi dan Interkoneksi...", h. 404.

[15]Dalam sebuah makalahnya, Amin Abdullah membuat pernyataan yang sangat menarik ketika IAIN berubah menjadi UIN (khususnya ketika IAIN Sunan Kalijaga menjadi UIN Sunan Kalijaga): "Pengembangan dan konversi IAIN ke UIN adalah proyek keilmuan. Proyek pengembangan wawasan keilmuan dan perubahan tata pikir keilmuan yang bernapaskan keagamaan transformatif. Bukan berubah asal berubah, bukan sekadar ikut-ikutan, bukan pula sekadar proyek fisik. Konversi dari IAIN ke UIN adalah memomentum untuk membenahi dan menyembuhkan luka-luka dikotomi keilmuan umum dan agama yang makin hari makin menyakitkan... Interkoneksitas dan

Gambar 3
Skema Model *Interconnected Entity*

Dari gambar 3 terlihat bagaimana bidang-bidang ilmu yang berbeda saling terkait dan terkoneksi, saling menyadari keterbatasan masing-masing sehingga mereka bisa saling memanfaatkan metode dan pendekatan yang dimiliki. Di sini mereka bisa saling melengkapi kekurangan dan keterbatasan yang ada karena terjadi dialog dan saling sapa sehingga dapat memecahkan persoalan manusia, lalu menjalin kerjasama setidaknya dalam hal yang menyentuh

---

sensitivitas antarberbagai disiplin ilmu-ilmu kealaman dengan disiplin ilmu-ilmu sosial dan disiplin humanities serta disiplin ilmu-ilmu agama perlu diupayakan terus-menerus. Bukan eranya sekarang disiplin ilmu agama (Islam) menyendiri dan steril dari kontak dan intervensi ilmu-ilmu sosial, humaniora, dan ilmu-ilmu kealaman. Begitu pula bukan eranya sekrang disiplin ilmu-ilmu kealaman berdiri sendiri, tidak mengenal cara pandang dan analisis ilmu sosial dan humaniora." (lihat: M. Amin Abdullah, "Desain Pengembangan Akademik IAIN Menuju UIN Sunan Kalijaga: Dari Pola Pendekatan Dikotomis-Atomistik ke Arah Integratif Interdisciplinary" dalam Zainal Abidin Bagir dkk (*ed.), Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi*, Bandung: Mizan, 2005, h. 260-261).

persoalan pendekatan (*approach*) dan metode berpikir dan penelitian (*proccess* dan *procedure*).[16]

B. Empat Tipologi Relasi Sains dan Agama

Hubungan sains (ilmu pengetahuan) dan agama yang paling banyak diikuti berasal dari Ian G. Barbour. Ia telah membagi empat tipologi hubungan agama dan sains: konflik, independensi, dialog, dan integrasi.[17] Empat tipologi tersebut dijelaskan secara ringkas oleh Barbour sebagai berikut. *Pertama*, *Konflik*. Orang-orang yang menafsirkan Kitab Suci secara harfiah percaya bahwa teori

---

[16]Parluhutan Siregar, "Integrasi...", h. 338; lihat selengkapnya dalam Amin Abdullah, "Islam dan Modernisasi Pendidikan di Asia Tenggara: Dari Pola Pendekatan Dikotomis-atomistik ke Arah Integratif-Interdisiplinary," Makalah disampaikan dalam Konferensi Internasional Antar Bangsa Asia Tenggara, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta, 10-11 Desember 2014.

[17]Uraian selengkapnya tentang empat tipologi relasi sains dan agama dapat dilihat dalam tulisan-tulisan Ian G. Barbour sendiri yakni: (1) *"On Typologies for Relating Science and Religion"* (*Zygon: Journal of Religion and Science* 37:345–59), (2) *When Science Meets Religion*, New York: HarperCollins e-books, 2000. Empat tipologi ini kemudian diulas dalam beberapa tulisan, antara lain, (1) Charles W. O'Neal, *Science and Christianity in the Modern Ages: An Exposition and Critique of Ian G. Barbour's "Ways of Relating Science and Religion"*, A Thesis presented to the Department of Religious Studies and the Robert D. Clark Honors College, March 2014, (2) Liek Wilarjo, "Ilmu dan Agama di Perguruan Tinggi: Dipadukan atau Dibincangkan?" dalam Zainal Abidin Bagir, dkk (*ed.), Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi*, Bandung: Mizan, 2005, h. 145-160; (3) Zainal Abidin Bagir, "Bagaimana "Mengintegrasikan" Ilmu dan Agama" dalam Zainal Abidin Bagir, dkk (*ed.), Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi*, Bandung: Mizan, 2005, h. 20-21; (3) Ach. Maimun Syamsuddin, *Integrasi Multidimensi Agama dan Sains: Analisis Sains Islam al-Attas dan Mehdi Golshani*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2012, h.49-65.

evolusi bertentangan dengan kepercayaan keagamaan. Para ilmuwan ateistik mempertahankan suatu filsafat materialisme dan memperlihatkan bahwa evolusi tidak sejalan dengan suatu bentuk ateisme. Bagi kedua kelompok itu, sains dan agama saling bermusuhan. Pandangan ini paling banyak mendapat perhatian dalam media, oleh karena konflik memang merupakan berita yang lebih mengasyikkan daripada distingsi-distingsi yang dibuat oleh para ilmuwan dan teolog yang percaya baik kepada Allah maupun pada evolusi.

Kedua, Independensi. Konflik dapat dihindarkan kalau sains dan agama tetap berada dalam ruang-ruang hidup manusia yang terpisah. Sains dan agama berurusan dengan ranah-ranah yang berbeda dan aspek-aspek realitas yang berbeda. Sains bertanya tentang bagaimana sesuatu bekerja dan mengandalkan data publik yang objektif. Agama bertanya tentang nilai-nilai dan kerangka makna yang lebih besar bagi hidup pribadi. Dalam pandangan ini, dua bentuk wacana tidaklah bersaingan karena mereka melayani fungsi-fungsi yang benar berbeda. Kebenaran sains dan agama sama-sama valid selama berada pada batas ruang lingkup penyelidikan masing-masing. Mereka tidak perlu saling mencampuri satu dengan yang lain karena memiliki cara pemahaman akan realitas yang benar-benar terlepas satu sama lain, sehingga tidak ada artinya mempertentangkan keduanya.

Gambaran yang sering digunakan untuk menjelaskan tipologi ini adalah seperti halnya permainan, catur dan bisol. Peraturan dalam catur tidak dapat diterapkan dalam bisbol

demikian pula sebaliknya. Tidak ada gunanya untuk mengatakan yang satu lebih baik dari yang lain. Analoginya dengan ilmu dan agama, tidak ada yang dapat diperbandingkan satu dengan yang lain dan keduanya tidak dapat ditempatkan pada posisi bersaing atau konflik.

Pendekatan independensi ini dinilai cukup aman karena dapat menghindari konflik dengan cara memisah-kan hubungan keduanya. Pendekatan ini bagaikan jalur kereta yang mempunyai rel ganda, masing-masing memiliki jalan yang independen dan otonom. Agama berjalan di satu rel, dan sains berjalan di rel yang lainnya.

Ketiga, Dialog. Pendekatan dialog memandang bahwa sains dan agama tidak dapat disekat dengan kotak-kotak yang sama sekali terpisah, meskipun pendekatan ini menyadari bahwa keduanya berbeda secara logis, linguistik, dan normatif. Bagaimanapun juga, di Barat, agama telah memberikan banyak inspirasi bagi perkembangan ilmu, demikian pula penemuan-penemuan ilmiah juga mempengaruhi teologi. Meskipun keduanya berbeda namun tidak mungkin benar-benar dipisahkan.

Pendekatan dialog ini dapat membangun hubungan yang mutualis. Dengan belajar dari ilmu, agama dapat membangun kesadaran kritis dan lebih terbuka sehingga tidak terlalu *over sensitive* terhadap hal-hal yang baru. Sebaliknya, ilmu perlu mempertimbangkan perhatian agama pada masalah harkat kemanusiaan. Dalam dunia manusia, ada realitas batin yang membentuk makna dan nilai. Ilmu bukanlah satu-satunya jalan menuju kebenaran, dan ilmu bukan hanya untuk ilmu tetapi ilmu juga untuk

kemanusiaan. Agama dapat membantu memahami batas-batas rasio, yaitu pada wilayah adikodrati atau supranatural ketika ilmu tidak mampu menyentuhnya.

Hubungan dialogis berusaha membandingkan metode kedua bidang yang dapat menunjukan kemiripan dan perbedaan. Dialog dapat terjadi manakala ilmu dan agama menyentuh persoalan diluar wilayahnya sendiri.

Dalam pendekatan dialog, metode sains dan metode agama saling dibandingkan sehingga menampakkan kemiripan dan perbedaannya. Dialog bisa berlangsung ketika sains menyentuh persoalan di luar wilayahnya dan agama menawarkan jawaban. Misalnya ketika teori *Big Bang* memunculkan pertanyaan yang tidak terjawab oleh sains itu sendiri, mengapa ada alam semesta? Dialog juga terjadi ketika konsep sains digunakan sebagai analogi untuk membahas hubungan Tuhan dengan dunia. Ilmuwan dan teolog menjadi mitra dialog dalam melakukan refleksi kritis atas topik-topik tersebut dengan tetap menghormati integritas masing-masing.[18]

Keempat, Integrasi. Pendekatan integrasi, yaitu ketika kemitraan yang lebih sistematis dilakukan secara ekstensif antara sains dan agama dalam mencari titik temu antara keduanya. Dalam integrasi, doktrin tertentu keyakinan agama dirumuskan kembali dengan argumentasi penjelasan ilmiah. Integrasi berlangsung ketika sistem filsofi seperti filsafat proses digunakan untuk menafsirkan pemikiran ilmiah dan agama dalam kerangka konseptual bersama.

[18]Bambang Pranggono, *Mukjizat Sains dalam al-Quran: Menggali Inspirasi Ilmiah*, Bandung: Ide Islami, 2008, h. x.

Sebagai contoh, teori *Big Bang* tentang awal alam semesta dianggap Paus Pius XII sebagai pembenaran ajaran Injil tentang penciptaan. Prinsip Antropik menyatakan bahwa alam semesta direncanakan dengan sangat akurat untuk kehidupan, ini dipopulerkan oleh Stephen Hawking dan disambut oleh agamawan.

Integrasi sebagai Solusi

Dari empat tipologi yang diuraikan oleh Ian G. Barbour di atas, integrasi dianggap sebagai solusi untuk memecah kebuntuan relasi agama dan sains. Karena itu tidaklah mengherankan jika ada sebagian agamawan Muslim yang menganggap teori *Big Bang* sebagai sejalan dengan ajaran al-Quran sebagaimana direpresentasikan oleh Harun Yahya.[19] Dalam konteks-konteks tertentu terjadi usaha-usaha modifikasi terhadap beberapa doktrin agama.

Di kalangan Yahudi ada fisikawan Yahudi Ortodoks, Gerald Schroeder yang berargumen bahwa enam hari penciptaan dalam Kitab Kejadian dalam skala waktu Tuhan adalah setara dengan lima belas miliar tahun dalam skala waktu manusia. Kasus yang sama terjadi di kalangan Muslim. Penafsiran ulang secara ilmiah dilakukan terhadap ayat al-Quran tentang enam hari waktu penciptaan langit dan bumi seperti direpresentasikan oleh Seyyed Hossein Nasr yang menyarankan penyerapan sains modern secara arif menuju Islamisasi sains. Sementara tokoh Muslim

[19]Bambang Pranggono, *Mukjizat Sains,* h. x.

lainnya, seperti Muhammad Iqbal, ia mengusulkan rekonstruksi dalam pemikiran Islam.[20]

Dalam tipologi integrasinya Ian G. Barbour tersebut bisa juga dipahami dua pemaknaan sesuai dengan kondisi-kondisi kontemporer. *Pertama*, integrasi mengandung makna implisit *reintegrasi*, yaitu menyatukan kembali ilmu dan agama setelah keduanya terpisah. Makna *reintegrasi* ini populer di dunia Barat karena memang fakta sejarahnya menunjukkan keterpisahan yang sangat tajam antara sains dan agama.

Kedua, integrasi mengandung makna *unity*, yaitu ilmu dan agama merupakan kesatuan primordial. *Unity* ini banyak berkembang di dunia Islam karena secara ontologis diyakini bahwa kebenaran ilmu dan agama adalah satu, perbedaannya pada ruang lingkup pembahasan, yang satu pengkajian dimulai dari pembacaan al-Quran, yang satu dimulai dari pembacaan alam. Kebenaran keduanya saling mendukung dan tidak saling bertentangan.

Perlu digarisbawahi bahwa pendekatan integrasi ini agak berbeda dengan *apologetic*, di mana teori ilmiah digunakan untuk mendukung kebenaran kitab suci. Memang ada pihak yang enggan menyandarkan kebenaran agama kepada teori ilmiah karena bisa berubah-ubah. Walaupun ada pendapat bahwa perubahan yang terjadi adalah dalam rangkaian gerak maju yang semakin mendekati titik temu antara sains dan agama. Misalnya penafsiran kata *żarrah* dalam al-Zalzalah yang di zaman Nabi saw diartikan

[20]Bambang Pranggono, *Mukjizat Sains,* h. x.

biji sawi, saat ini diartikan atom, mengikuti gambaran model Niels Bohr, yakni inti yang dikelilingi elektron. Ketika muncul prinsip ketidakpastian Heisenberg dalam teori kuantum, pengertian *żarrah* perlu direvisi lagi. Ini bukan berarti kebenaran al-Quran yang berubah-ubah, tetapi pemaknaan kreatif yang bergeser secara dinamis. Penafsiran seperti ini sah dalam konteks integrasi sains dan agama.

Quraish Shihab mengingatkan bahwa al-Quran bukan suatu kitab ilmiah sebagaimana halnya kitab-kitab ilmiah yang dikenal selama ini. Namun demikian, karena al-Quran adalah kitab petunjuk bagi kebahagiaan dunia dan akhirat, maka tidak heran jika di dalamnya terdapat berbagai petunjuk tersirat dan tersurat yang berkaitan dengan ilmu pengetahuan, guna mendukung fungsinya sebagai kitab petunjuk[21] dan sekaligus temuan-temuan ilmiah tersebut dapat juga untuk mempertegas bahwa al-Quran adalah wahyu Allah. Kebenaran al-Quran akan ditunjukkan oleh Allah untuk dapat diungkap oleh manusia ketika menyelidiki tentang manusia dan alam sekitarnya.[22]

Muhammad Fethullah Gülen juga menggarisbawahi seorang Muslim harus memastikan bahwa pengetahuan ilmiah dan tipe-tipe pengetahuan lainnya dibimbing dengan cahaya al-Quran, yang mendorong dan mendukungnya, dan tidak dengan semangat arogansi, keangkuhan dan

[21]M. Quraish Shihab, *Mukjizat Al-Quran Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah dan Pemberitaan Gaib*, Bandung: Mizan, 1997, h. 165-166.

[22]Ridwan Abdullah Sani, *Fisika Berbasis Alquran*, Jakarta: Amzah, 2019, h. vi.

kepongahan.[23] Gülen juga mendorong kaum Muslim harus ahli dalam fakta sains untuk menolak klaim materialis dan ateis. Gülen lebih jauh menyatakan:

> "Banyak ayat-ayat Qur'an mendesak kita untuk merenungi dan mempelajari serta mengamati bintang-bintang dan galaksi. Ayat-ayat itu memberi kesan pada kita kebesaran Sang Pencipta, dan menasihati kita untuk berjalan dan mengamati keajaiban dari organ-organ kita dan makhluk ciptaan. Ayat Qur'an menempatkan semua ciptaan di hadapan mata kita. Qur'an memberi tahu kita bahwa orang-orang yang benar-benar bertakwa kepada Allah di antara hamba-hamba-Nya adalah mereka yang memiliki ilmu (QS. Fathir/35: 28), dan karena itu mendorong kita untuk mencari pengetahuan, merenung dan melaksanakan riset. Akan tetapi, ingat bahwa syarat pertama untuk kegiatan tersebut adalah bahwa aktivitas itu sesuai dengan semangat Qur'an, sebab jika tidak maka kita akan menjauhinya." [24]

C. Apa itu Kesatuan (*Unity*) Tasawuf dan Sains?

Kesatuan tasawuf dan sains yang menjadi fokus kajian dalam buku ini merupakan implementasi dari visi Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang (selanjutnya disebut UIN Walisongo) yang telah ditetapkan dalam Peraturan Menteri Agama (PMA) Republik Indonesia Nomor 57 Tahun 2015 tentang Statuta Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang, yang berbunyi: *"Universitas Islam Riset Terdepan Berbasis pada Kesatuan Ilmu Pengetahuan*

[23]M. Fethullah Gülen, *Memadukan Akal dan Kalbu Dalam Beriman*, terj. Tri Wibowo Budi Santoso, Jakarta: Murai Kencana, 2002, h. 92.

[24]M. Fethullah Gülen, *Memadukan Akal dan Kalbu,* h. 93-94.

untuk Kemanusiaan dan Peradaban."[25]Dengan visinya ini, UIN Walisongo menganut paradigma kesatuan ilmu pengetahuan (*Unity of Sciences* atau *Waḥdah al-'Ulūm*), yang bermakna bahwa UIN ini mendeklarasikan dirinya tidak lagi mengenal dikotomi dalam bidang keilmuwan. Tidak ada lagi pemilahan antara ilmu agama dan ilmu umum (agama dan sains). Keduanya menyatu dan saling berkait kelindan.

Paradigma ini bagi UIN Walisongo sejatinya merupakan paradigma khas umat Islam yang telah meyakini sepenuhnya semua ilmu pada dasarnya adalah satu kesatuan yang *berasal dari* dan *bermuara* pada Allah melalui wahyu-Nya baik secara langsung maupun tidak langsung. Wahyu Allah secara langsung itu telah tertuang dalam al-Quran al-Karim dan inilah yang disebut *ayat-ayat qauliyah/qur'aniyah*, sedangkan yang tidak langsung itu berwujud alam semesta dan ini dikenal dengan *ayat-ayat kauniyah* (ayat-ayat semesta). Dengan keyakinan ini konsekuensinya adalah bahwa semua ilmu sudah semestinya saling *sharing* dan berpusat pada satu tujuan yakni mengantarkan pengkajinya semakin mengenal dan semakin dekat pada Allah sebagai *al-'Ālim* (Yang Maha Tahu, Sang Pemilik Ilmu).[26]

---

[25]Lihat: Peraturan Menteri Agama (PMA) Republik Indonesia Nomor 57 Tahun 2015 tentang Statuta Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang, Bab I Ketentuan Umum, Pasal 3 yang berbunyi: "Visi Universitas adalah universitas Islam riset terdepan berbasis kesatuan ilmu pengetahuan untuk kemanusiaan dan peradaban pada tahun 2038."

[26]Muhyar Fanani, *Paradigma Kesatuan Ilmu Pengetahuan*, Semarang: CV. Karya Abadi Jaya, 2015, h. 2; Ali Murtadho, "Arah Pengembangan Kajian Ekonomi Islam Berbasis Kesatuan Ilmu Pengetahuan di IAIN Walisongo", *Jurnal Economica*, Volume V, Edisi 1, Mei 2014, h. 26.

Para perumus paradigma UIN Walisongo mengilustrasikannya dalam bentuk intan berlian. Intan berlian tersebut digambarkan sebagai barang yang sangat indah dan bernilai tinggi, memancarkan sinar, memiliki sumbu dan sisi yang saling berhubungan satu sama lain.[27]

Gambar 4
Model Kesatuan Ilmu Pengetahuan UIN Walisongo

Sumbu paling tengah menggambarkan Allah sebagai sumber nilai, doktrin, dan ilmu pengetahuan. Allah menurunkan *ayat-ayat Qur'aniyah* dan *ayat-ayat Kauniyah* sebagai lahan eksplorasi pengetahuan yang saling melengkapi dan tidak mungkin saling bertentangan. Dalam konteks ini, bukan berarti *Tauhid al-'Ulum*, bukan integrasi ilmu, dan bukan *Unity of Sciences* menurut perspektif Lingkaran Wina, tetapi suatu keyakinan bahwa semua ilmu bersumber dari Allah sebagai *al-'Ālim* (Yang Maha Tahu, Sang Sumber Ilmu); tidak ada dikotomi antara *ayat*

[27]Imam Taufiq, "Komitmen Kebangsaan IAIN", *Suara Merdeka*, 7 April 2014; Tsuwaibah, *Epistemologi Unity of Science Ibn Sina: Kajian Integrasi Keilmuwan Ibn Sina Dalam Kitab asy-Syifa Juz I dan Relevansinya dengan Unity of Science IAIN Walisongo*, Laporan Penelitian Individual IAIN Walisongo Semarang Tahun 2014, h. 72-73.

Quraniyah dengan *ayat Kauniyah*; tidak ada dikotomi antara ilmu yang datang baik dari Tuhan maupun dari manusia.[28]

Ilustrasi intan berlian tersebut juga menjelaskan tentang ilmu-ilmu yang dipelajari di UIN Walisongo selalu dibimbing oleh wahyu Allah. Karena itu, para pengkaji ilmu-ilmu di UIN Walisongo akan menjadi sosok yang (1) semakin mengenal Tuhannya, (2) ilmu itu bermanfaat bagi keberlangsungan hidup manusia dan alam, dan (3) ilmu itu mampu mendorong berkembangnya ilmu-ilmu baru yang berbasis pada kearifan lokal (*local wisdom*).[29] Sedangkan bagi mahasiswa yang kuliah di UIN Walisongo dan kemudian menjadi alumninya akan memiliki lima karakter yang disebut Panca Kamil (5 kesempurnaan), yakni: (1) Berbudi pekerti luhur, (2) Berwawasan kesatuan ilmu pengetahuan, (3) Berprestasi akademik, (4) Berkarya profesional, (5) Berkhidmah pada masyarakat. [30]

Dari paradigma *Unity of Sciences* UIN Walisongo kemudian memerinci ilmu-ilmu yang dikaji ke dalam lima gugus ilmu sebagai berikut. *Pertama*, ilmu agama dan humaniora (*religion and humanity sciences*). Gugus ini mencakup ilmu-ilmu yang berkaitan dengan relasi agama (baca: Islam) dengan persoalan kemanusiaan dan ilmu-ilmu

---

[28]Sholihan, "Paradigma *Unity of Sciences* dan Implementasinya Dalam Pengembangan Ilmu di IAIN/UIN Walisongo: Bimbingan dan Penyuluhan Islam sebagai Model", disampaikan dalam *Workshop Review Kurikulum Pokja Akademik Projek IsDB IAIN Walisongo Semarang*, 13 Nopember 2014.

[29]Muhyar Fanani, *Paradigma*, 2015, h. 45.

[30]Muhyar Fanani, *Paradigma*, 2015, h. 46.

yang berkembang di dalamya, seperti ilmu-ilmu keislaman, seni, sejarah, bahasa, dan filsafat.

Kedua, Ilmu-ilmu sosial (*social sciences*). Gugus ini meliputi sains sosial yang lahir dan berkembang ketika manusia belajar berinteraksi dengan sesamanya, yang direpresentasikan dalam ilmu sosiologi, ekonomi, geografi, politik, dan psikologi.

Ketiga, Ilmu-ilmu kealaman. Gugus ini lahir dari hasil manusia mempelajari fenomena alam yang berpengaruh dalam hidupnya, yang direpresentasikan, antara lain, ilmu kimia, fisika, antariksa, geologi, dan lain sebagainya.

Keempat, Ilmu-ilmu matematika dan sains komputer. Gugus ini mencakup segala ilmu sebagai hasil dari proses manusia mengkuantitasi gejala sosial dan alam yang menjelma dalam bentuk ilmu komputer, logika, matematika, dan statistik.

Kelima, Ilmu-ilmu profesi dan terapan. Gugus ini merupakan representasi dari ketika manusia berhasil mengintegrasikan antara dua atau jenis ilmu yang berbeda sebagai cara untuk mencari solusi atas persoalan-persoalan yang mereka hadapi dan alami; yang masuk gugus ini adalah ilmu pertanian, ilmu arsitektur, ilmu bisnis, ilmu hukum, ilmu manajemen, dan ilmu pendidikan.[31]

---

[31]Lihat: Muhyar Fanani, *Paradigma Kesatuan Ilmu Pengetahuan*, Semarang: CV. Karya Abadi Jaya, 2015, h. 43-44; Sulaiman, *Revitalisasi Prodi Tasawuf dan Psikoterapi Dalam Merespons Peraturan Presiden Republik Indonesia Nomor 87 Tahun 2017 tentang Penguatan Pendidikan Karakter: Analisis Dengan Pendekatan Broken Windows Theory*, Laporan Penelitian Individual pada Lembaga Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat (LP2M) UIN Walisongo Semarang Tahun 2018, h. 7-8; dan Sulaiman,

Prinsip-prinsip paradigma *Unity of Sciences* UIN Walisongo dijabarkan dalam lima prinsip. *Pertama*, integrasi. Prinsip ini meyakini bahwa bangunan semua ilmu pengetahuan sebagai satu kesatuan yang saling berhubungan yang kesemuanya bersumber dari ayat-ayat Allah baik yang diperoleh melalui para nabi, eksplorasi akal, maupun eksplorasi alam (kajian terhadap ayat-ayat semesta).

Kedua, kolaborasi. Prinsip ini memadukan nilai-nilai universal Islam dengan ilmu pengetahuan modern guna peningkatan kualitas hidup dan peradaban manusia.

Ketiga, dialektika. Prinsip ini mengharuskan dialog yang intens antara ilmu-ilmu yang berakar pada wahyu (*revealed sciences*), ilmu pengetahuan modern (*modern sciences*), dan kearifan lokal (*local wisdom*).

Keempat, prospektif. Prinsip ini meyakini bahwa *Wahdatul Ulum* atau *Unity of Sciences* akan menghasil ilmu-ilmu baru yang lebih humanis dan etis yang bermanfaat bagi pembangunan martabat dan kualitas bangsa serta kelestarian alam. *Kelima*, pluralistik. Prinsip ini meyakini adanya pluralitas realitas dan metode dalam semua aktivitas keilmuwan.[32]

Jika ditelusuri secara historis, paradigma yang dianut oleh UIN Walisongo di atas sebenarnya sudah dianut oleh para ilmuwan Muslim klasik seperti Ibnu Sina, al-Kindi, al-

---

Picturing Islam di Era Disrupsi: Analisis Terhadap Kurikulum Program Studi Ilmu Seni dan Arsitektur Islam (ISAI) Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang, Laporan Penelitian Individual pada Lembaga Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat (LP2M) UIN Walisongo Semarang Tahun 2019, h. 9-10

[32]Muhyar Fanani, *Paradigma*, h. 4-5.

Farabi, al-Ghazali, dan sebagainya. Mereka mempelajari ilmu-ilmu Yunani yang lebih menekankan logos-kontemplatif non-eksperimental yang kemudian diadopsi dan dimodifikasi dengan perintah ilmiah wahyu yang menekankan observasi atau pengamatan empiris terhadap fenomena-fenomna alam semesta.[33] Kedua corak ilmu pengetahuan itu diikat dalam satu kesatuan wahyu. Para ilmuwan Muslim klasik itu mempelajari semua ilmu dan kemudian mendialogkannya hingga saling memperkaya[34] dan akhirnya menjadi khas keilmuwan di dunia Islam selama berabad-abad dan kemudian berkontribusi bagi peradaban manusia modern.

Dengan merujuk para ilmuwan Muslim klasik ini, UIN Walisongo sesungguhnya ingin mengingatkan apa sesungguhnya tujuan dan hakikat dari kajian ilmu dalam Islam. Merujuk Ahmad Syafii Maarif, bahwa seorang ilmuwan Muslim harus mengembangkan visi intelektualnya dengan syarat dia harus menerobos batas-batas disiplin yang digelutinya. Dia harus dapat menggumuli agama, filsafat, sejarah, sastra dan wacana-wacana intelektual lainnya. Tanpa bantuan komponen ilmu-ilmu tersebut, visi intelektual studi Islam akan terpasung oleh spesialisasi bidang yang ditekuninya.[35]

---

[33]Mengenai tema ini dapat dibaca selengkapnya dalam Shahid Rahman, Tony Street, and Hassan Tahiri (*eds.*), *The Unity of Science in the Arabic Tradition: Science, Logic, Epistemology, and Their Integration*, New York: Springer, 2008.

[34]Muhyar, *Paradigma*, h. 3.

[35]Ahmad Syafii Maarif, *Islam: Kekuatan Doktrin dan Kegamangan Umat*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997, h. 34; Toto Suharto, "The

Dengan latar belakang di atas, kajian dalam buku ini memang dirancang untuk menyatukan tasawuf dan sains. Sains telah menghasilkan banyak teknologi yang membuat kehidupan manusia lebih sehat, lebih nyaman, dan lebih aman. Oleh karena itu, sains merupakan sebuah karunia pada manusia yang tak tertandingi sepanjang zaman. Namun, pada satu sisi tertentu, sains menyisakan sisi yang sering kali berbenturan dengan agama ketika sekularisme menguasai sains.[36] Kekuasaan sekularisme itu adalah peniadaan pengakuan terhadap segala sesuatu yang non-fisik (alam gaib). Yang diakui hanya pengalaman empiris, karena pengalaman empiris ini satu-satunya pengalaman manusia yang bersifat objektif dan bisa diverifikasi kesalahan atau kebenarannya. Sedangkan pengalaman-pengalaman non-empiris bersifat subjektif, dan karena itu tidak bisa diverifikasi secara objektif.[37]

Buku ini mencoba untuk *sharing* agar temuan-temuan sains tersebut justru dapat memperkuat keimanan dan pada saat yang sama menuju *ma'rifah* Allah (mengenal Allah); atau

---

Paradigm of The-Anthropo-Cosmocentrism: Reposition of the Cluster of Non-Islamic Studies in Indonesian State Islamic Universities", *Jurnal Walisongo*, Volume 23, Nomor 2, November 2015, h. 255.

[36]Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan: Pengantar Epistemologi Islam*, Bandung: Mizan, 2003, h. xxii-xxiii; Armahedi Mahzar, "Manusia, Alam, dan Tuhan: Menyepadukan Sains dan Agama", pengantar untuk terjemahan Ian G. Barbour, *Menemukan Tuhan Dalam Sains Kontemporer dan Agama*, terj. Fransiskus Borgias M, Bandung: Mizan, 2005, h. 9.

[37]Mulyadhi Kartanegara, "Pengantar" dalam Ismail Fajrie Alatas, *Sungai Tak Bermuara: Risalah Konsep Ilmu Dalam Islam Sebuah Tinjauan Ihsani*, Jakarta: Diwan, 2006, h. xv-xvi.

meminjam kata-kata Quraish Shihab: "...dapat mengantarkan mereka kepada keimanan akan keesaan dan kemahakuasaan Allah SWT."[38] Sedangkan dengan mengikuti kerangka berpikir Seyyed Hossein Nasr, maka kesatuan tasawuf dan sains ini bertujuan untuk tiga hal. *Pertama*, kesatuan dasar Ilahiah (*Divine principle*).[39] Yang dimaksud di sini adalah dengan menyatupadunya tasawuf dan sains, maka kedua disiplin ini akan saling mengikat satu sama lain dan saling menguatkan untuk menuju satu tujuan, yakni Allah Sang Pencipta. *Kedua*, alam sebagai *Vegitia Dei* (Ayat Allah).[40] Alam sesungguhnya berada pada tingkatan paling rendah dari hierarki realitas sebagai perwujudan material dari sumber asalnya (*the origin*). Dengan mengikuti jalan sufi, alam bisa menjadi media menuju asal tersebut. *Ketiga*, alam sebagai objek sains merupakan sesuatu yang suci, hidup dan memiliki jiwa, bahkan ruh, sebagaimana manusia.[41]

Perlu digarisbawahi di sini bahwa yang dimaksud dengan alam adalah semua yang berwujud yang tampak di depan mata kita, langit, matahari, bulan, bintang, air, bumi, hutan, dan sebagainya, dan juga yang ada dalam diri kita, seperti kode genetik, DNA, dan sebagainya.

---

[38]M. Quraish Shihab, *Mukjizat Al-Quran*, h. 172.

[39]Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilazation in Islam,* New York: A Plume Book, 1970, h. 21-22.

[40]Seyyed Hossein Nasr, "The Cosmos and Natural Order" dalam Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Sprituality (Foundations); Volume 19 of World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest*, New York: Crossroad, 1980.

[41]Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature*, New York: Oxford University Press, 1996, h. 289.

Jalan sufi akan mengantarkan pada kesadaran bahwa alam ini merupakan *tajalli* (penampakan) Tuhan, sehingga ilmuwan akan memperlakukan alam ini penuh hormat dan penghargaan. Layaknya seorang hamba alam dan semua kelengkapan yang disediakan di dalamnya menjadi anugerah terindah dan terbesar dari Sang Pemilik alam, karena itu sebagai hamba-Nya mempunyai kewajiban untuk menjadikan alam sebagai media untuk semakin mendekatkan diri kepada-Nya, dan bukan malah sebaliknya.[]

BAB II
DESKRIPSI SAINS DAN TASAWUF

Dalam Bab II penulis akan mendeskripsikan hakikat sains dan tasawuf. , dan mulai Bab II hingga selesai akan menjelaskan lebih mendalam lagi relasi keduanya. Pembahasan dalam bab II meliputi persoalan membahasakan "pengalaman" sains dan tasawuf, hakikat sains dan tasawuf.

A. Hakikat Sains

Istilah ilmu dalam epistemologi (teori pengetahuan) Islam mempunyai kemiripan dengan istilah *science* dalam epistemologi Barat. Dalam epistemologi Barat sains dibedakan dengan *knowledge*, sedangkan dalam epistemologi Islam ilmu dibedakan dengan opini (*ra'y*). Sementara sains dipandang sebagai *any organized knowledge*, ilmu didefinisikan sebagai 'pengetahuan tentang sesuatu sebagaimana adanya.' Berdasarkan kenyataan ini, Mulyadhi Kartanegara menarik *benang merah* sebagai berikut:

> "Ilmu bukan sembarang pengetahuan atau sekadar opini, melainkan pengetahuan yang telah teruji kebenarannya. Pengertian ilmu sebenarnya tidak jauh berbeda dengan sains, hanya sementara sains dibatasi pada bidang-bidang fisik atau indriawi, ilmu melampauinya pada bidang-bidang nonfisik, seperti metafisika. Penyetaraan ini dapat diperkuat oleh pernyataan Karier, pengarang buku Scientist of the Mind, bahwa pada masa-masa awal abad ke-19, sains dipahami sebagai any organized knowledge, atau "sembarang pengetahuan yang terorganisasi",

termasuk teologi. Dengan pengertian yang disebut terakhir inilah, kata ilmu seharausnya dipahami."[1]

Menurut kamus *Webster' New World Dictionary*, kata *science* berasal dari kata Latin, *scire*, yang artinya mengetahui. Secara bahasa science berarti "keadaan atau fakta mengetahui dan sering diambil dalam arti pengetahuan (*knowledge*) yang dikontraskan dengan intuisi atau kepercayaan."[2] Dalam perkembangannya kata *science* mengalami perubahan pemaknaan sehingga menjadi "pengetahuan yang sistematis yang berasal dari observasi, kajian, dan percobaan-percobaan yang dilakukan untuk menentukan sifat dasar atau prinsip dari apa yang dikaji."[3] Dengan demikian, telah terjadi pergeseran makna sains dari "pengetahuan" menjadi "pengetahuan yang sistematis berdasarkan observasi indriawi." Kecenderungan ini menjurus pada pembatasan ruang lingkup sains hanya pada dunia fisik. Hal ini dapat dilihat dari definisi lain yang kemudian diberikan oleh kamus tersebut pada *science* sebagai "pengetahuan yang sistematis tentang alam dan dunia fisik."[4]

Menurut Mulyadhi Kartanegara, pemaknaan sains yang mensyaratkan adanya observasi yang cenderung bersifat indriawi baik melalui alat indra telanjang tanpa bantuan alat maupun dengan alat seperti mikroskop dan

---

[1]Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan: Pengantar Epistemologi Islam*, Bandung: Mizan, 2003, h. 1-2.

[2]*Webster's New World Dictionary of the American Language*, Cleveland and New York: The World Publishing Company, 1962, h. 1305.

[3]*Webster's New World Dictionary*.

[4]Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak*, h. 2.

teleskop maka konsekuensinya adalah sains harus bersifat empiris, yakni bisa dialami atau diamati. Empiris ini harus mencakup semua hal mulai dari benda-benda fisik, kimia, biologi, astronomi hingga bidang-bidang psikologi dan sosiologi.[5] Eksperimen-eksperimen bisa dilakukan, baik terhadap benda-benda mati (inorganik), seperti atom atau molekul, maupun makhluk hidup, seperti hewan-hewan (tikus, monyet, dan lain-lain), sejauh eksperimen tersebut dapat diobservasi secara indriawi. Eksperimen wajib pula dilakukan dalam bidang psikologi meskipun bidang ini berbicara tentang kejiwaan manusia yang nonfisik. Karena itu yang menjadi fokus untuk eksperimen pada manusia adalah sistem saraf atau otak agar bisa diukur atau diskalakan.

Agar bersifat empiris dan dapat terukur, objek-objek ilmu haruslah bersifat fisik (dalam definisi di atas disebut alam dan dunia fisik), atau dalam istilah August Comte, *positif* sehingga sains akan bersifat positivistik. Mulyadhi Kartanegara menggarisbawahi bahwa positivistik ini menjadi karakter sains yang paling mendasar dan mempunyai dampak mendalam terhadap pandangan keagamaan seseorang dan telah menyeret beberapa tokoh utamanya, seperti Pierre de Laplace, Charles Darwin, Sigmund Freud, dan Emile Durkheim ke dalam ateisme.[6] Laplace, misalnya, setelah mengikuti hukum mekaniknya Isaac Newton, ia merasa sama sekali tidak perlu menyinggung nama Tuhan dalam karya besarnya, Celestial

[5]Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak*, h. 3.
[6]Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak*, h. 3.

Mechanics, karena menurutnya, Tuhan dalam teori penciptaaan atau alam semesta tak lebih dari sekadar hipotesis, tetapi hipotesis yang kini tidak lagi dibutuhkan oleh teori astronomi modern.[7] Suatu ketika Laplace pernah ditanya oleh Napoleon Bonaparte, "Di mana Anda menemukan tempat pemeliharaan Tuhan dalam sistem kerja alam raya ini?" Laplace menjawab, "Paduka Yang Mulia, saya tidak mengetahui di mana tempat pemeliharaan Tuhan itu." Dengan jawabannya ini, astronom Prancis ini ingin menyatakan bahwa ia mampu menjelaskan tata kerja alam raya berdasarkan "hukum-hukum alam" tanpa melibatkan Tuhan, dan karenanya tidak perlu ada penafsiran bagi tempat pemeliharaan Tuhan.[8]

Dengan mengutip komentar ilmuwan dan agamawan Muslim Mesir Abbas al-Aqqad, Quraish Shihab menyayangkan jawaban Laplace tersebut. Menurutnya, sebagai seorang pakar tentu mengetahui betapa ajaib dan mengagumkan kenyataan-kenyataan yang terlihat sehari-hari. Terulangnya kenyataan-kenyataan itu seharusnya tidak menghalangi seseorang untuk mengaguminya, karena kebiasaan bukan alasan untuk meniadakan kekaguman.[9]

A.1. Tersusun Sistematis

Sebagaimana sudah disinggung di atas, sains adalah pengetahuan yang sistematis. Ia adalah suatu eksplorasi ke alam materi berdasarkan observasi dan mencari hubungan-hubungan alamiah yang teratur mengenai fenomena yang

[7]Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak*, h. 127.
[8]M. Quraish Shihab, *Mukjizat Al-Quran*, h. 19.
[9]M. Quraish Shihab, *Mukjizat Al-Quran*, h. 19-20.

diamati serta bersifat mampu menguji diri sendiri. Sains bertumpu pada objektivitas yang dapat diuji ulang dan merupakan kontribusi semua ilmuwan di muka bumi tanpa pandang bangsa dan agama.[10] Selanjutnya para saintis telah membuat persyaratan-persyaratan standar sains. Di bawah ini penulis mengutip penjelasan Pervez Hoodbhoy mengenai persyaratan-persayaratan standar sains sebagai berikut:[11]

Pertama, fakta-fakta (*facts*). Sains dimulai dengan asumsi tentang keberadaan fakta-fakta. Seorang ilmuwan, misalnya, menerima kesan yang ditangkap pancaindera atau pembacaan alatnya sebagai fakta-fakta. Fakta-fakta ini dianggap berlaku bila pengamat independen kini sepakat dengan hal yang sama, atau jika pengamatan pada waktu dan tempat yang berbeda memberikan hasil yang sama. Berkenaan dengan ini, pendapat dan keyakinan subjektif harus dihilangkan. Sebagai contoh, anggaplah bahwa sejumlah pengamat yang dilengkapi dengan teleskop yang cukup baik telah mencapai kesepakatan mengenai gerak orbit, ukuran, dan bentuk dari bulan-bulan planet Jupiter. Hasil pengamatan mereka diterima sebagai fakta-fakta yang sah. Bahwa beberapa dari mereka, atau bahkan semuanya, terkenal bermoral buruk, suka mabuk-mabukan dan memukuli istri-istri mereka, ada di luar masalah ini. Satu-

[10]Agus Purwanto, *Nalar Ayat-ayat Semesta: Sisi-sisi Al-Quran Yang Terlupakan*, Bandung: Mizan, 2013, h. 144.

[11]Lihat: Pervez Hoodbhoy, *Islam and Science: Religious Orthodoxy and The Battle for Rationality*, London and New Jersey: Zed Books Ltd, 1991, h. 8-11.

satunya hal yang diwaspadai adalah bahwa mereka tidak dibenarkan untuk saling bersekongkol, dan harus mendapatkan hasil-hasil tanpa pengaruh siapa pun. Di lain pihak, mimpi-mimpi dan ilham-ilham dari seorang darwis—yang kesalehan dan kesuciannya tidak diragukan lagi—tidak dapat diterima sebagai fakta-fakta ilmiah karena tidak dapat diperiksa kebenarannya, tidak dapat diulangi, dan bersifat pribadi.

Kedua, hukum (*laws*). Fakta-fakta dikelompokkan, dan hubungan yang mengikat antara satu fakta dengan fakta lain yang termasuk dalam kelompok yang sama disebut hukum atau prinsip. Hukum atau prinsip hanyalah sistematisasi dari apa yang diamati. Berikut ini diberikan dua contoh:

1) Gas dengan massa tertentu akan memberikan tekanan yang besarnya berbanding lurus dengan temperaturnya' (Hukum Boyle).
2) Penurunan sifat-sifat diperantarai oleh satuan-satuan yang diteruskan dari orang tua kepada keturunannya, dan digabungkan dalam cara-cara yang mungkin dalam proses seksual (Hukum Mendel).

Ketiga, hipotesis (*hypotheses*). Hipotesis adalah dugaan sementara yang menunjukkan pengertian awal mengenai apa yang sedang diteliti, yang akan diuji melalui pengamatan atau percobaan. Di sini diberikan dua contoh hipotesis:

1) Probabilitas kanker paru-paru berbanding lurus dengan jumlah rokok yang dihisap setiap hari.
2) Jumlah curah hujan di suatu tempat meningkat dengan bertambahnya jumlah orang yang berdoa agar hujan turun.

Untuk membuat hipotesis di atas sahih, harus dikumpulkan data-data dalam jumlah yang memadai sehingga relatif tidak mungkin terjadi fluktuasi. Jika tidak demikian, kita mungkin akan sampai pada kesimpulan yang aneh, misalnya peningkatan usia manusia selaras dengan peningkatan jumlah rokok yang dihisap, atau penurunan curah hujan selaras dengan menurunnya jumlah orang yang berdoa.

Keempat, teori (*theory*). Teori adalah skema konseptual yang terletak di pusat pemikiran dan yang memberikan gambaran utuh dalam wilayah validitasnya. Di samping itu, teori ilmiah harus juga memenuhi kriteria tertentu:

1) Teori harus konsisten dengan semua data eksperimental atau data pengamatan yang diketahui.
2) Teori harus menyampaikan sesuatu yang baru, artinya teori harus dapat meramalkan fakta-fakta yang sampai kini belum diketahui tetapi dapat diuji.

Agar teori lebih daripada sebuah hipotesis sempit yang dilapisi dengan keyakinan, maka teori tidak boleh dibuat hanya sekadar untuk menjelaskan sekumpulan kecil pengamatan. Tanda bahwa sebuah teori itu benar adalah bahwa teori tersebut berlaku pada rentang fenomena yang sangat luas. Misalnya, teori Newton mengenai gravitasi juga berlaku pada seekor semut yang duduk di atas bola kriket, pada peluru yang sedang menuju sasarannya, pada gerak bulan mengelilingi bumi, pada orbit bumi mengelilingi matahari, dan pada matahari dalam hubungannya dengan bintang-bintang yang lain. Kata kuncinya adalah sifat

universalnya: kita tidak perlu menciptakan teori vang berbeda untuk menjelaskan setiap kemunculan fakta baru.

Di lain pihak, kita harus mengakui bahwa tidak ada definisi universal yang lengkap tentang sebuah teori ilmiah. Sir Karl Popper, seorang filosof sains yang ternama, menegaskan bahwa suatu teori harus dapat digugurkan *(falsifiable)* secara prinsip jika teori tersebut hendak dinilai sebagai teori ilmiah. Artinya seseorang harus dapat dengan jelas mengenali situasi di mana penerapan suatu teori mengarah kepada jawaban pasti terhadap pertanyaan: apakah teori ini benar atau salah? Sebuah teori yang dapat menerangkan suatu hal, tetapi tidak dapat meramalkan apa pun, berarti tidak dapat difalsifikasi.

Kelima, induksi dan deduksi (*induction and deduction*). Melihat keteraturan dalam data menyebabkan seseorang mengumpulkan pengetahuan secara induktif dan membuat hukum sederhana. Misalnya, dengan menyaksikan matahari terbit di timur dan tenggelam di barat setiap hari, kita dapat menyimpulkan secara induksi bahwa matahari akan berlaku sama esok hari. Sementara itu deduksi, bekerja dengan cara yang berbeda. Di sini, kita mulai dengan beberapa aturan-aturan umum dan kemudian menurunkan kesimpulan khusus dengan menerapkan argumen-argumen logis.

Keenam, metode ilmiah (*the scientific method*). Akhirnya, setelah mendefinisikan konsep-konsep yang diperlukan, kita dapat mendefinisikan apa yang disebut metode ilmiah. Pada dasarnya, metode ilmiah adalah prosedur yang terdiri dari langkah-langkah berikut ini:

1) Mengenali permasalahan. Permasalahan yang dimaksud bisa jadi sesuatu yang tidak diketahui misalnya dalam hal sifat, susunan, pengaruh, dan interaksinya dengan hal-hal lain. Atau bisa jadi hubungan antara benda-benda, kejadian, atau lambang-lambang yang membingungkan, atau tidak begitu dipahami. Hal-hal yang tidak diketahui, dalam artian tidak dapat dijelaskan dengan hukum-hukum atau teori-teori yang ada.
2) Mencari dan mempelajari semua literatur yang berkaitan dengan permasalahan tersebut, dan menyusun serta menganalisis data sesuai dengan kondisi pemahaman yang ada. Dengan ini akan diketahui apakah data ini menandakan sesuatu yang baru, atau sesuatu yang dapat dipahami dengan kerangka kerja yang ada.
3) Jika permasalahan yang dimaksud baru sama sekali dalam artian bahwa terdapat sesuatu yang benar-benar baru dan tidak dipahami, maka rencanakan suatu program pengamatan atau eksperimen yang mungkin akan menghasilkan petunjuk-petunjuk baru yang penting.
4) Bila petunjuk-petunjuk yang memadai untuk merumuskan hipotesis logis telah diperoleh, pilihlah apa yang tampaknya bisa menjadi hipotesis yang paling sederhana, estetik, dan memuaskan.
5) Simpulkan berbagai implikasi yang berasal dari hipotesis yang dipilih, dan rencanakan pengamatan atau eksperimen untuk menguji keabsahannya.
6) Walaupun sederetan penegasan telah diperoleh, tetapi bila ada satu atau lebih pengecualian yang masih

membingungkan, maka hipotesis ini patut dicurigai dan hipotesis lain harus dirumuskan dan diuji.

7) Jika hipotesis berhasil sampai pada titik di mana tidak ada pengecualian sama sekali, maka hipotesis ini naik status menjadi hukum.
8) Hukum akan diterima kebenarannya sampai suatu saat ketika beberapa pengamatan atau eksperimen tidak dapat diterangkan dengan menggunakan hukum tersebut. Dalam kasus ini hipotesis akan gugur statusnya sebagai hukum, dan hipotesis baru harus dicari dengan pengulangan prosedur di atas.

Demikian penjelasan sains menurut Hoodbhoy. Meskipun sudah menjelaskan kriteria-kriteria di atas, Hoodbhoy tetap mengingatkan bahwa kemajuan ilmiah yang sebenarnya mungkin tidak terjadi melalui prosedur yang secara logis sangat teratur seperti itu. Unsur kebetulan dan kreativitas kadang melawan pendekatan linier yang sederhana. Ia menyatakan:

> *"The 'simple' matter of defining the problem, the 'simple' operation of framming hyphotheses and devising experiments—these are more of an art than a science. But whatever may be the particular route taken in arriving at a particular theory, the ultimate arbiter of truth is appeal to experiment and observation, and the ultimate usefulness of the theory lies in how many old facts it can explain and how many new things it can tell us."*[12]
>
> "Cara 'sederhana' untuk menjelaskan persoalan, cara 'sederhana' membuat hipotesis dan merencanakan eksperimen—semua ini lebih merupakan seni ketimbang sains.

[12]Pervez Hoodbhoy, *Islam and Science*, h. 11.

Tetapi jalan apa pun yang ditempuh untuk sampai pada suatu teori tertentu, penentu utama dari kebenaran adalah pertimbangan eksperimen dan pengamatan. Manfaat utama dari teori terletak pada berapa banyak fakta-fakta lama yang dapat dijelaskannya dan berapa banyak hal-hal baru yang dapat disampaikan."

A.2. Pilar Sains

Sains adalah produk manusia dalam usahanya menyibak realitas. Berkenaan dengan ini, maka sains menjadi tidak sendiri atau tunggal. Dijumpai berbagai macam jenis sains tergantung pada *bagaimana* realitas dimaknai dan *cara apa* yang bisa diterima untuk menyibak realitas. Namun, pada umumnya setiap bangunan ilmu pengetahuan atau sains selalu berlandaskan pada tiga pilar utama: pilar ontologis, aksiologis dan epistemologis.[13]

Pertama, ontologi. Kata ini berasal dari bahasa Yunani, *onta* yang artinya *sesuatu yang sudah ada*, kenyataan sesungguhnya 'logos.' Dalam filsafat ilmu ontologi berarti menyangkut teori tentang ada (being) sebagai obyek sains. Dalam sains (Barat) modern 'ada' dibatasi pada obyek-obyek empiris. Dalam ontologi, diupayakan penjelasan mengenai sifat-sifat obyek dan hubungannya dengan subyek (*perceiver* atau *knower*): benar-benar adakah apa yang yang disebut sebagai realitas obyektif (objective reality), yang terpisah dari subyeknya? Atauka "obyek" itu sekadar bentukan-tak-konkret persepsi subyek? Ataukah pengetahuan merupakan hasil persentuhan obyek (*real*) dan

[13]Agus Purwanto, *Ayat-ayat Semesta,* h. 189.

(intepretasi) subyek dan, dengan demikian, tak sepenuhnya terpisah? dan sebagainya.[14]

Kedua, epistemologi. Kata ini berasal dari bahasa Yunani, 'episteme' yang bermakna *pengetahuan* dan logos artinya teori, sehingga epistemologi berarti teori pengetahuan (*theory of knowledge*). Yang dimaksud di sini adalah fakultas-fakultas manusia (*human faculties*) sebagai alat untuk mencapai obyek, dan cara atau proses sampainya subyek ke obyek. Sedangkan cara atau proses ini biasa disebut sebagai metode keilmuan (*scientific method*). Indera (*senses*) dan akal (*rasio*) adalah fakultas-fakultas yang diakui oleh sains modern. Gabungan antara kedua fakultas inilah—akal merefleksi pengalaman empiris—yang membentuk metode keilmuan. Metode keilmuan bermula dari kesadaran dan pengenalan masalah, pengamatan dan pengumpulan data, penyusunan atau klasifikasi data, perumusan hipotesis dan deduksi dari hipotesis, dan pengujian kebenaran (verifikasi).[15]

Dari aspek epistemologi memang ada perbedaan mendasar antara Barat dan Islam. Dari perspektif filsafat ilmu Barat (modern), ilmu (sains) dibatasi pada bidang empiris atau fisik, yakni segala sesuatu sejauh ia dapat diobservasi oleh indera. Sedangkan menurut epistemologi

[14]Haidar Bagir dan Zainal Abidin, "Filsafat-Sains Islami: Kenyataan atau Khayalan" pengantar untuk Mehdi Ghulshani, *Filsafat-Sain menurut al-Quran*, terj. Agus Effendi, Bandung: Mizan, 1986, h. 32.

[15]Haidar Bagir dan Zainal Abidin, "Filsafat-Sains Islami...", h. 32.

Islam, kita dapat mengetahui bukan hanya yang fisik, melainkan segala yang metafisik.

Menurut Mulyadhi Kartanegara, ada perbedaan kriteria yang berbeda antara epistemologi Barat dan epistemologi Islam. Jika di Barat kriteria obyek itu adalah segala yang bisa dipelajari oleh sains yang bersifat fisik, maka Islam tidak hanya mengkaji bidang-bidang fisik melainkan juga bidang-bidang non-fisiknya. Sikap Barat tersebut dilandasi oleh pendirian bahwa bidang fisik-empiris merupakan obyek-obyek yang bisa diteliti secara obyektif sehingga bisa diverifikasi kebenarannya. Sedangkan obyek-obyek non-fisik tidak bisa dicerap secara obyektif sehingga akan sulit untuk diverifikasi atau klarifikasi karena subyektivitas yang terlibat di dalamnya. Dengan demikian, obyek-obyek tersebut tidak bisa diinvestigasi secara ilmiah. Tetapi, menurut Mulyadhi Kartanegara,

> "latar yang tersembunyi di balik alasan tersebut adalah timbulnya keraguan di kalangan ilmuwan Barat modern, terhadap keberadaan, atau, secara lebih epistemologis, terhadap status ontologis obyek-obyek non-fisik, sebagaimana yang jelas dapat dilihat dari ajaran positivisme yang memang telah menjadi pijakan utama sains modern. Keraguan atau skeptisisme di kalangan pemikir Barat ini (terutama ilmuwan-ilmuwannya) sebenarnya telah dimulai sejak masa Pasca-Renaisans Eropa, pada abad ke-14-15, ketika metafisika dan filsafat mendapat serangan yang sangat gencar dari para pemikir masa itu."[16]

[16]Mulyadhi Kartanegara, *Integrasi Ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik*, Jakarta: Arasy-UIN Jakarta Press, 2005, h. 59-60.

William Ockham dan Rene Descartes, sekadar menyebut dua tokoh di sini, sangat gencar mengkampanyekan skeptisisme terhadap filsafat dan metafisika. William Ockham mengenalkan konsep *via moderna*[17] yang berarti hindari spekulasi metafisik dan menekankan independensi filsafat, serta teologi yang selama ini hanya diimani dan penjelasannya tidak tuntas diganti dengan penalaran rasional. Sedangkan Rene Descartes menyatakan bahwa segala sesuatu yang ada di alam semesta ini pada hakekatnya berada dalam keadaan mati, kecuali pemikiran manusia. Menurutnya, kebenaran dapat ditemukan pada saat pemikiran kita membalikkan dirinya dari dunia ini untuk menghadapi alam pikiran kita sendiri. Segala sesuatu tidak terwujud melainkan dalam pemikiran dan ketidakpastian kita. Atas pemikiran yang mengetengahkan subyektivitas pemikiran manusia ini, Descartes dianggap sebagai Bapak Filsafat Modern dan alirannya dinamakan rasionalisme.[18]

Ketiga, aksiologi (*axiology*). Kata berasal dari kata 'axio' yang berarti nilai, dan logos berarti teori. Aksiologi berarti menilai maslahat-mudarat atas pengembangan sains. Dengan demikian, aksiologi tak terpisahkan dari nilai-nilai (*values*). Dalam sains modern, nilai sains bersifat pragmatis-utilitarian dan mengambil bentuk pemuasan kebutuhan-

[17]Lihat selengkapnya dalam artikel Hugo A. Van Den Berg, "Occam's Razor: From Ockham's *Via Moderna* to Modern Data Science" dalam *Science Progress* (2018), 101 (3), 261-272.

[18]Ismail Fajrie Alatas, *Sungai Tak Bermuara: Risalah Konsep Ilmu Dalam Islam Sebuah Tinjauan Ihsani*, Jakarta: Diwan, 2006, h. 47.

kebutuhan materialistis. Bahkan, nilai sains modern adalah ketiadaan nilai itu sendiri, atau sains untuk sains.[19]

B. Hakikat Tasawuf

B.1. Sejarah Singkat dan Sumber

Secara historis, esensi tasawuf (*essence of sufism*) sudah ada sejak masa Rasulullah saw. Namun tasawuf sebagai ilmu keislaman adalah hasil kebudayaan Islam sebagaimana ilmu-ilmu keislaman lainnya, seperti fikih dan ilmu tauhid. Pada masa Rasulullah belum dikenal istilah tasawuf, yang dikenal waktu itu hanyalah sebutan sahabat Nabi saw. Sesudah beliau wafat, pengikut yang tidak menjumpai beliau disebut *tābi'in* (generasi setelah sahabat).[20] Namun, tokoh sufi Suhrāwardī merujuk perkataan *muqarrab* yang sama artinya dengan sufi. *Muqarrab* merupakan orang yang ditarik oleh Allah dekat ke sisi-Nya.[21] Karena para sufi memang lebih cenderung melakukan ibadah dengan tujuan agar semakin dekat kepada Allah. Hal ini dibuktikan dari catatan Ibn Khaldūn dalam *Muqaddimah*-nya yang merekam aktivitas yang dilakukan oleh para sufi:

> "Dan ilmu ini—yakni tasawuf—adalah salah satu di antara ilmu-ilmu syariat yang baru dalam Islam. Asal mulanya ialah amal perbuatan ulama salaf dari para sahabat, tabiin dan orang-orang sesudah mereka. Dasar tasawuf ialah

---

[19]Haidar Bagir dan Zainal Abidin, "Filsafat-Sains Islami...", h. 33.

[20]M. Amin Syukur, *Menggugat Tasawuf: Sufisme dan Tanggung Jawab Sosial Abad 21*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999, h. 1.

[21]Abdul Hadi W.M., *Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri*, Jakarta: Paramadina, 2001, h. 12; Mir Valiuddin, *Tasawuf Dalam al-Quran*, terj. Tim Pustaka Firdaus, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987, h. 10.

> tekun beribadah, memutuskan jalan selain yang menuju Allah, berpaling dari kemegahan dan kemewahan dunia, melepaskan diri dari apa yang diinginkan oleh mayoritas manusia berupa kelezatan harta dan pangkat serta mengasingkan diri dari makhluk dan berkhalwat untuk beribadah. Yang demikian ini sangat umum dilakukan oleh para sahabat dan para ulama salaf. Lalu ketika manusia mulai condong dan terlena dengan urusan duniawi pada abad kedua dan sesudahnya, nama sufi dikhususkan bagi orang-orang yang tekun beribadah saja."[22]

Dengan merujuk penjelasan Ibn Khaldūn, maka istilah sufi sudah muncul sejak abad II H. Istilah ini dimaksudkan untuk membedakan diri mereka dengan kebanyakan orang yang terlena dengan urusan duniawi yang fana itu.[23] Karena alasan inilah, Abdul Qadir Isa menegaskan bahwa tasawuf bukanlah sesuatu yang baru dalam Islam. Dasar dari ajaran tasawuf diserap dari sejarah dan perikehidupan Rasulullah dan para sahabatnya. Tasawuf tidak diserap dari dasar yang tidak ada hubungannya dengan Islam, sebagaimana diklaim oleh sebagian orientalis dan murid-murid mereka. Mereka menciptakan nama-nama baru dan menyamakan tasawuf dengan kebiksuan dalam ajaran Budha, kependetaan dalam ajaran Kristen, atau kerahiban dalam ajaran Hindu. Mereka mengatakan bahwa tasawuf Budha, tasawuf Hindu, tasawuf Kristen, tasawuf

---

[22]Dikutip dari 'Abd al-Qādir Īsā, *Ḥaqā'iq 'an al-Taṣawwuf*, Ḥalb-Sūriyah: Dār al-'Irfān, 2007, h. 25.

[23]'Abd al-Qādir Īsā, *Ḥaqā'iq,* h. 25. Nursamad Kamba, *Mencintai Allah Secara Merdeka: Buku Saku Tasawuf Praktis Pejalan Maiyah*, Tangerang Selatan: IIMaN, 2020, h. 33-34, 46.

Persia, lain sebagainya.[24] Tujuan yang hendak mereka capai, tandas Abdul Qadir Isa, selain untuk menyamarkan nama tasawuf, juga untuk menuduh bahwa asal mula perkembangan tasawuf adalah dari sumber-sumber kuno dan aliran-aliran filsafat yang sesaat ini. [25]

Ada juga yang menjelaskan bahwa tasawuf itu berasal dari trilogi ajaran Ilahi[26] yakni *īmān, islām,* dan *iḥsān*.[27] Dalam sebuah hadis, yang dikenal dengan hadis Jibril, dan dijadikan sebagai dasar hukum tasawuf. Hadis tersebut adalah:

> Jibril datang kepada Nabi saw., dalam rupa seorang laki-laki, kemudian ia berkata, "Beritahu aku, wahai Muhammad, tentang *Islām*?" Beliau menjawab, "*Islām* berarti bahwa engkau hendaknya bersaksi bahwa tiada Tuhan selain Allah dan Muhammad utusan Allah, engkau hendaknya mendirikan shalat, menunaikan zakat, puasa selama bulan Ramadan, dan melaksanakan ibadah haji ke Baitullah jika engkau mampu." Orang itu berkata, "Engkau benar." Kami terkejut atas pertanyaannya dan kemudian menyatakan bahwa beliau mengatakan hal yang benar. Ia berkata, "Beritahu aku tentang *īmān*?" Beliau

---

[24]Abd al-Qādir Īsā, *Ḥaqā'iq,* h. 26; Media Zainul Bahri, *Menembus Tirai Kesendirian-Nya: Mengurai Maqamat dan Ahwal Dalam Tradisi Sufi*, Jakarta: Prenada, 2005, h. 2.

[25]Abd al-Qādir Īsā, *Ḥaqā'iq,* h. 26-27.

[26]Istilah 'trilogi ajaran Ilahi' diperkenalkan oleh Nurcholish Madjid dalam artikelnya "Islam, Iman dan Ihsan sebagai Trilogi Ajaran Ilahi" dimuat dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*, Jakarta: Paramadina, 1994, h. 463-482.

[27]Syeikh Muhammad Ya'qub bin Ibrahim al-Ya'qubi, "Masih Adakah yang Mengingkari Tasawuf?", Majalah *Cahaya Sufi*, edisi November 2006, h. 112.

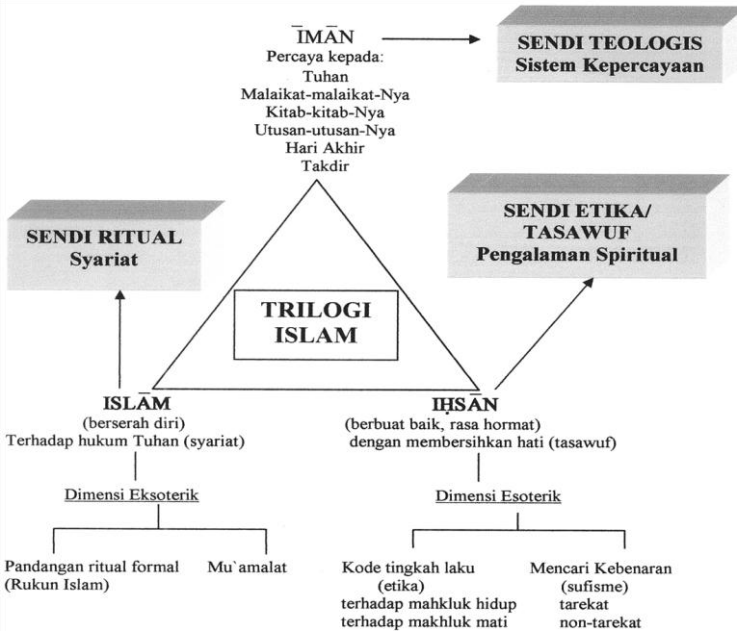
menjawab, "Iman berarti bahwa engkau beriman kepada Allah, malaikat-malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, rasul-rasul-Nya, dan atas takdir, takdir baik maupun buruk." Setelah ia mengatakan bahwa beliau benar, kemudian ia berkata, "Beritahu aku tentang *iḥsān*?" Beliau menjawab, "*Iḥsān* berarti bahwa engkau hendaknya beribadah kepada Allah seolah-olah engkau melihat-Nya, dan jika engkau tidak bisa melihat-Nya, bahwa ketahuilah bahwa sesungguhnya Dia melihatmu."[28]

Trilogi ajaran Islam sebagaimana diilustrasikan dalam diagram di atas merupakan satu kesatuan dan berkait kelindan. Islam (*al-Islām*) tidak *valid* tanpa iman (*al-īmān*), dan iman tidak sempurna tanpa ihsan (*al-iḥsān*). Sebaliknya, ihsan adalah mustahil tanpa iman, dan iman juga tidak mungkin tanpa inisial Islam. Dalam studi-studi keislaman (*Islamic studies*) persoalan *īmān* masuk ranah teologis (akidah) dan mengkajinya adalah para teolog (*mutakkalimūn*) dengan berbagai aliran atau mazhab di dunia Islam. Untuk *Islām* adalah ranah syariat dan menjadi fokus kajian para ahli fikih (*fuqahā*). Sedangkan *iḥsān* mencakup ranah etika dan tasawuf), dan fokus kajian para sufi. Yang terakhir ini menjelaskan tentang jalan-jalan kepada Tuhan.[29]

[28]Al-'Allāmah al-'Ārif bi Allāh Abī al-Qāsim 'Abd al-Karīm bin Hawāzin al-Qusyairī al-Naisābūrī, *al-Risālah al-Qusyairiyah fi 'Ilm al-Taṣawwuf*, Beirut: Dār al-Khair, tth, h. 189.

[29]Nurcholish Madjid, "Islam, Iman dan Ihsan", h. 478.

Trilogi Ajaran Ilahi[30]



Karena kesatuan dan saling keterkaitan trilogi tersebut, maka ada konsekuensi-konsekuensi jika salah satunya ditinggalkan atau diabaikan. Meninggalkan *maqām iḥsān*—yakni tarekat atau tasawuf—maka tidak diragukan lagi bahwa kebera-gamaannya kurang. Sebab, dia meninggalkan salah satu dari dasar agama. Sasaran yang hendak dicapai oleh tarekat atau tasawuf adalah *maqām iḥsān*, setelah memperbaiki Islam dan iman.[31]

---

[30]Bagan diambil dari buku Sulaiman Al-Kumayi yang berjudul *Islam Bubuhan Kumai*: *Perspektif Varian Awam, Nahu, dan Hakekat*, Jakarta: Kementerian Agama RI, 2001, h. 81.

[31]Abd al-Qādir Īsā, *Ḥaqā'iq,* h. 26-27.

Secara operasional, syariat merepresentasikan manifestasi dari pengalaman iman (*faith experience*) pada aspek lahiriah (eksoterik), sedangkan tasawuf merupakan representasi dari iman pada aspek esoterik (batiniah). Dengan kata lain, tasawuf lebih berorientasi esoteristik yang berpusat pada relasi manusia—Tuhan. Meskipun demikian, harus digarisbawahi bahwa tasawuf tetap tidak terpisahkan dari teologis. Tugas tasawuf adalah untuk mengarahkan kepada upaya optimal yang bisa ditempuh dalam rangka mengekspresikan kecintaan dan kesetiaan kepada Tuhan, dengan tetap berpegang pada syariat. Syariat ibarat 'jalan lahir' yang membimbing kepada Tuhan, maka tasawuf adalah jalan rohani (*the spiritual journey*) yang berdimensi esoterik yang mengantarkan seseorang sampai Tuhan dan "menyatu" dengan-Nya.[32]

Untuk memudahkan pemahaman kita mengenai hubungan trilogi tersebut, penulis mengutip penjelasan ilustratif dari Seyyed Hossein Nasr sebagai berikut:

> *"According to the well-known Sufi symbol Islam is like a walnut of which the shell is like the Sharī`ah, the kernel like the Ṭarīqah and the oil which is invisible yet everywhere present, the Ḥaqīqah. A walnut without a shell could not grow in the world of nature and without a kernel would have no end and purpose. The Sharī`ah without the Ṭarīqah would be like a body without a soul, and the Ṭarīqah without the Sharī`ah would be devoid of an external support and simply could not subsist and manifest itself in this world.*

[32]Sulaiman Al-Kumayi, *Islam Bubuhan Kumai,* h. 82.

For the totality of the tradition the one like the other is absolutely necessary."[33]

"Menurut simbol Sufi terkenal, Islam seperti buah kenari di mana kulitnya bagaikan *Syarī'ah*, bijinya bagaikan *Ṭarīqah* (Tasawuf) dan minyaknya yang tidak terlihat yang ada di mana-mana, *Ḥaqīqah*. Buah kenari tanpa kulit tidak bisa tumbuh di dunia wujud ini dan tanpa biji tidak akan mempunyai akhir dan tujuan. *Syarī'ah* tanpa Ṭarīqah bagaikan tubuh tanpa jiwa, dan *Ṭarīqah* tanpa *Syarī'ah* menjadi sama sekali tanpa dukungan eksternal dan benar-benar tidak hidup serta tidak bisa memanifestasikan dirinya di dunia ini. Karena totalitas tradisi ini, satu dengan yang lainnya mutlak membutuhkan."

B.2. Merumuskan Tasawuf

Meminjam kata-kata Ketua Umum Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU) Prof. Dr. KH. Said Aqil Siradj, merumuskan tasawuf seakan-akan hendak memasuki lautan tak berpantai; atau seperti hendak mengukur ujung alam semesta ini. Sebab, berbeda dengan ilmu-ilmu lain yang tertata sistematika dan metodologinya, tasawuf tidaklah demikian. Karena tasawuf berhubungan dengan *żauq*, yang tak dapat diukur dengan obyektivitasnya, apalagi secara kuantitatif. Untuk alasan inilah seringkali seorang sufi dengan sufi lainnya senantiasa berbeda-beda dalam

[33]Seyyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam*, Belmont Avenue: ABC International Group, Inc., 2000, h.118.

menjelaskan tasawuf.[34] Meskipun demikian, usaha-usaha merumuskan tasawuf perlu dilakukan agar orang bisa memahami apa sesungguhnya tasawuf itu.

Osman Nuri Topbas menjelaskan bahwa tasawuf merepresentasikan inti, esensi, dan dimensi spiritual Islam. Islam mengangkat karakteristik-karakteristik spiritualitas manusia dan cinta yang *inherent* dalam hati orang-orang yang beriman ke tingkat titik tertinggi, khususnya ketika esensi dan *spirit* Islam ini mengambil bentuk praktis dalam tindakan-tindakan orang yang *capable*. Ini berarti bahwa tasawuf merupakan wujud dari salah satu dari buah-buah ilmu pengetahuan dan makrifat di taman Islam.[35]

Osman Nuri Topbas menambahkan bahwa inti tasawuf itu sesungguhnya merupakan bagian yang sudah *built in* dalam diri manusia ketika Allah mendeklarasikan: *"Aku telah meniupkan ruh-Ku kepadanya"* (QS. al-Hijr/15: 29). Firman ini menegaskan bahwa Allah menginginkan hamba-hamba-Nya mencintai dan menyembah-Nya dengan tulus, sehingga mereka menerima suatu porsi ilmu pengetahuan dari-Nya dan kemudian mencapai-Nya.[36] "Mencintai dan menyembah" menjadi dua kata kunci dalam tasawuf yang akan melahirkan perilaku indah dan beribadah penuh

---

[34]Said Aqil Siradj, "Tasawuf sebagai Manifestasi Nilai Spiritualitas Islam", dalam Ahmad Najib Burhani (ed.), *Manusia Modern Mendamba Allah: Renungan Tasawuf Positif*, Jakarta: IIMan dan Hikmah, 2002, h. 55.

[35]Osman Nuri Topbaş, *Sufism: A Path Towards the Internalization of Faith (Iḥsān)*, Istanbul: Erkam Publications, 2011, h. 7.

[36]Osman Nuri Topbaş, *Sufism,* h.13.

dengan kegairahan. Di bagian lain, Osman Nuri Topbas memaknainya sebagai berikut:

> *"Tasawuf is a way of purifying a person's soul from the desires of the flesh. Sufis do not exclude anyone from this process of purification, even if that person is immersed in sin. Sufis always offer a chance to anyone who is ready to accept it. There are many examples in the life of the Prophet, upon him be blessings and peace, with regard to his mercy for all sorts of wrongdoers."*[37]
>
> "Tasawuf adalah cara menyucikan jiwa seseorang dari keinginan-keinginan bendawi. Para sufi tidak mengecualikan siapa pun dari proses pemurnian ini, bahkan jika orang itu tenggelam dalam dosa. Para sufi selalu menawarkan kesempatan kepada siapa saja yang siap menerimanya. Ada banyak contoh dalam kehidupan Nabi, baginya berkah dan damai, berkenaan dengan rahmatnya untuk segala macam orang yang salah."

Dari penjelasannya itu, Osman Nuri Topbas menggarisbawahi bahwa tasawuf pada hakikatnya adalah pemurnian jiwa dari menuruti hasrat-hasrat bendawi. Para sufi selalu menawarkan kesempatan kepada siapa pun, sekalipun mereka berkubang dosa untuk memurnikan diri mereka. Banyak kasus dalam kehidupan Nabi, di mana para saha-batnya ada yang terlibat dalam dosa, namun kemudian beliau membimbing mereka untuk memurnikan dosa-dosa tersebut.

Mungkin timbul pertanyaan, mengapa untuk mempraktikkan Islam harus bertasawuf? Menurut Osman Nuri

[37]http://en.osmannuritopbas.com/(akses, 30 Januari 2014).

Topbas, orang bisa saja mempraktikkan Islam tanpa tasawuf. Namun, ia menegaskan:

> *"We could practice Islam without Sufism, but then we could never reach a level of perfection. When Sufi methods are excluded from the practice of Islam, none can reach the level of Islamic practice known as ihsan (or to practice Islam as though seeing Allah)."*[38]
>
> "Kita bisa mempraktikkan Islam tanpa tasawuf, tetapi kita tidak pernah mencapai tingkat kesempurnaan. Ketika metode-metode sufi dikeluarkan dari praktik Islam, tak seorang pun bisa mencapai tingkatan praktik Islam sebagaimana yang dikenal dengan *iḥsān* (atau mempraktikkan Islam seolah-olah melihat Allah)."

Esensi tasawuf terdiri dari mengangkat dimensi-dimensi spiritual kita ke tingkat kematangan tertentu dan membuatnya menerima pengetahuan dan cinta Tuhan, dan dengan cara itu mengantarkan kepada bersatu kembali dengan Yang Nyata (*Real*). Sebuah perpaduan sempurna jiwa (spirit) yang akan menyelamatkan kita; sebuah perpaduan, yang, sekaligus, warisan suci diwariskan kepada kita dari goa Hira dan Ṡūr. Selama waktu-waktu spesifik dan di tempat-tempat yang spesifik pula, tidak hanya diserap di goa Hira dan Ṡūr, Nabi saw telah melalui training spiritual yang intens, yang secara khusus dipersiapkan untuk menerima wahyu al-Quran; dan dalam training inilah ditegaskan bahwa tujuan pemurnian hati dan pembersihan jiwa. [39]

---

[38]http://en.osmannuritopbas.com/(akses, 30 Januari 2014).

[39]Osman Nuri Topbaş, *Sufism,* h.17.

B.3. Secara Etimologis (Bahasa)

Beberapa literatur yang mengkaji tasawuf menyebutkan perbedaan pendapat mengenai asal-usul tasawuf. Perbedaan ini berimplikasi pada perbedaan definisi tasawuf. Di bawah ini akan diuraikan sebagian saja mengenai asal-usul tasawuf.

Pertama, kata sufi berasal dari kata *ṣafā* (jernih, bersih). Pendapat ini dikemukakan oleh Abū al-Fatḥ al-Basti dalam sebuah syairnya:

تخَالَفَ النَّاسُ فِى الصُّوفِى وَاخْتَلَفُوا جَهْلًا وَظَنُّوهُ مُشْتَقًّا مِنَ الصُّوفِ
وَلَسْتُ أَمْنَحُ هٰذَا الاسْمَ غير فَتًى صَافَى فَصُوفِى حَتَّى سُمِّىَ الصُّوفِى

Orang-orang berbeda pendapat tentang sufi. Mereka berbeda pendapat karena ketidaktahuan dan menyangka bahwa sufi diambil dari kata ṣūf (bulu). Bagiku, sufi adalah seorang pemuda yang bersih, kemudian dibersihkan sehingga disebut ṣūfī."[40]

Menurut Dr. Muhammad Musthafa Hilmi, pendapat di atas benar jika dilihat dari sisi makna yang dikandung tasawuf, namun ia menjadi salah jika dilihat dari sisi akar katanya. Dilihat dari kata sufi memang berdekatan secara makna dengan kata *ṣafā*—yang dikandung dalam diri seorang sufi—tetapi menurut kaidah bahasa penisbatan kata sufi terhadap kata *ṣafā* tidak tepat. Nisbat kata *ṣafā*

[40]Ahmad bin Muhammad bin 'Ajībah al-Hasanī, *Īqāẓ al-Himmam fī Syarḥ al-Ḥikam,* Kairo: Dār al-Ma'ārif, tth, h. 20.

adalah *ṣafā'i* bukan sufi.[41] *Sufi (*suci), seorang sufi adalah orang yang disucikan, dan kaum sufi adalah orang-orang yang telah mensucikan dirinya melalui latihan berat dan lama (*riyāḍah* dan *mujāhadah*) dengan ibadah terutama salat dan puasa, di mana tujuan hidup mereka adalah membersihkan lahir dan batin menuju *maghfirah* (ampunan) dan ridha Allah SWT.[42]

Tokoh sufi agung, Imam Junaid al-Baghdādī menggambarkan sosok sufi sebagai berikut:

> الصوفي هو الذي سلم قلبه كقلب إبراهيم من حب الدنيا , وصار بمنزلة الحامل لأوامر الله , وتسليمه تسليم إسماعيل , وحزنه حزن داوود, وفقره فقر عيسى , وصبره صبر أيوب, وإخلاصه إخلاص محمد
>
> Yang disebut dengan seorang Sufi adalah yang hatinya terselamatkan dari mencintai dunia, seperti Nabi Ibrahim, dan selalu melaksanakan perintah Allah, dan juga seperti Nabi Isma'il, dan seperti kesedihan yang menimpa Nabi Daud, kefakiran yang menimpa Nabi Isa, kesabaran yang dimiliki Nabi Ayub, dan ikhlasnya Nabi Muhammad.[43]

Kedua, kata sufi dinisbatkan kepada *Ahl al-Ṣuffah*. *Ahl al-Ṣuffah* dipakai untuk menyebut orang-orang fakir dari kalangan Muhājirīn dan Anṣār. Mereka dihibur oleh Rasulullah saw, dan beliau juga menganjurkan sahabat-

---

[41]Abdul Fattāḥ Sayyid Ahmad, *al-Taṣawwuf Baina al-Ghazālī wa Ibn Taimiyah*, Manṣūrah-Mesir: Dār al-Wafā, 2000, h. 13.

[42]Sahri, *Mutiara Akhlak Tasawuf: Kajian Spiritual Tasawuf Kebangsaan*, Depok: Rajawali Pers, 2019, h. 13.

[43] Fariduddin al-'Athar, *Tażkirat al-Auliyā',* (Pakistan), h. 192

sahabatnya untuk menghibur mereka. Mereka tinggal di Mesjid Nabi dan tidur di atas bangku batu dengan memakai pelana sebagai bantal. Pelana disebut *ṣuffah*. Inggrisnya *Saddle-Cushion* dan kata *sofa* dalam bahasa Eropa berasal dari kata suffah. Sungguhpun miskin *ahl-ṣuffah* berhati baik dan mulia. Sifat tidak mementingkan keduniaan, miskin tetapi berhati baik dan mulia itulah sifat-sifat kaum sufi.[44]

Yang lain mengatakan kata sufi berasal dari *ṣaff* (pertama). Sebagaimana halnya dengan orang mendirikan salat di *ṣaf* pertama mendapat kemuliaan dan pahala, demikian pula kaum sufi dimuliakan Allah dan diberi pahala.

Ada juga yang mengatakan berasal dari kata *ṣūf,* artinya kain yang dibuat dari bulu yaitu wol. Hanya kain wol yang dipakai kaum sufi adalah wol kasar dan bukan wol halus seperti sekarang. Memakai wol kasar di waktu itu adalah simbol kesederhanaan dan kemiskinan. Lawannya ialah memakai sutra, oleh orang-orang yang mewah hidupnya di kalangan pemerintahan. Kaum sufi sebagai golongan yang hidup sederhana dan dalam keadaan miskin, tetapi berhati suci dan mulia, menjauhi pemakaian sutra dan sebagai gantinya memakai wol kasar. Pendapat ini didukung oleh beberapa ulama antara lain, al-Sarrāj, al-Suhrawardī, Ibn Khaldūn, dan Ibn Taimiyah. Dr. Qāsim Ghanī mendukung asal-usul kata sufi dari kata *ṣūf*. Ia menulis:

---

[44]Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme Dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1992, h. 57.

> "Walhasil, pendapat yang sesuai dengan logika akal, manthiq, dan kaidah bahasa adalah yang mengatakan bahwa sufi adalah kata Arab, *ṣūf* (bulu domba). Orang-orang zuhud dan selalu *riyāḍah* pada abad-abad pertama hijriah disebut sufi, karena mereka terbiasa memakai pakaian dari bulu domba kasar. Sedangkan kata tasawuf sendiri dianggap sebagai *maṣdar*-nya (dengan wazan *tafa'ul*). Adapun arti tasawuf adalah 'memakai pakaian dari bulu domba, sebagaimana *taqammuṣ* diartikan 'memakai *qamiṣ* (gamis)'. Para peneliti kontemporer pun memilih pendapat ini."[45]

Dr. Abd al-Fattāh Sayyid Ahmad juga mendukung pendapat bahwa *ṣūf* adalah asal-usul tasawuf. Menurutnya, pendapat ini merupakan pendapat yang paling tua usianya, karena sebagian masyarakat melakukan sikap zuhud dan merasa cukup dengan hanya memakai baju dari bulu domba kasar. Pendapat ini diperkuat dengan *aṡār* yang diriwayatkan dari Ibnu 'Abbās yang berkata:

سَبْعُوْنَ نَبِيًّا حُجَّاجًا عَلَيْهِمْ ثِيَابُ الصُّوْفِ

> *Tujuh puluh nabi menempuh perjalanan jauh dalam keadaan berhaji dan mengenakan pakaian dari bulu domba* (HR. al-Hākim dalam *al-Mustadrak*).[46]

Menurut Dr. Muṣṭafā al-Syaibī, pada mulanya kaum sufi Baṣrah dan Kufah mengenakan pakaian yang terbuat dari bulu domba bukan karena meniru perilaku para

[45]Abdul Fattāḥ Sayyid Ahmad, *al-Taṣawwuf*, h.15.
[46]Abdul Fattāḥ Sayyid Ahmad, *al-Taṣawwuf*, h. 15.

pendeta Nasrani, melainkan karena memprotes sikap para penguasa Bani Umayyah yang cenderung hidup mewah dan suka mengenakan pakaian sutera. Bahkan, para pelayannya pun berpakaian demikian. Paling tidak, meniru pada pendeta Nasrani terjadi pada tahap selanjutnya. Untuk memperkuat pendapatnya itu, Muṣṭafā al-Syaibī mengatakan:

> "Seandainya orang-orang non-pendeta mengenakan pakaian yang terbuat dari wol, kaum Sufi Kufah akan meninggalkannya sebagai bukti nyata sikap penentangan kepada mereka."[47]

B.4. Secara Terminologis (Istilah)

Perbedaan penjelasan mengenai tasawuf disebabkan oleh setidak-tidaknya dua hal. *Pertama*, perbedaan rasa (*ẕauq*) dan kecenderungan kalangan sufi, khususnya yang menerima ajaran tasawuf melalui penjelasan dan definisi. *Kedua*, perbedaan fase tasawuf yang dijalani oleh sufi, serta perbedaan lingkungan tempat tinggal.

Orang yang teliti mengamati definisi tasawuf akan menjumpai bahwa setiap definisi mempunyai arah dan tujuan tertentu. Dengan demikian, suatu yang wajar jika setiap sufi mempunyai pengalaman khusus dalam bertasawuf. Pengalaman tersebut dipengaruhi oleh akidah dan pemikiran masyarakat setempat. Definisi tasawuf yang dikemukakan oleh sufi tersebut berpengaruh pada tingkat kemajuan dan kemunduran peradaban zamannya.[48] Di antara definisi tasawuf adalah sebagai berikut:

---

[47]Ibrahim Hilal, *Tasawuf*, h. 43.

[48]Abdul Fattāḥ Sayyid Ahmad, *al-Taṣawwuf,* h. 15-16.

1) Ma'rūf al-Karkhī (w. 200 H) mendefinisikan tasawuf sebagai "memihak hakikat, dan memutuskan harapan dari semua yang ada pada makhluk." (الأخذ بالحقائق واليأس مما فى أيدى الخلائق).[49]

2) Abū al-Ḥasan al-Ṡaurī mengatakan, "Tasawuf berarti membenci dunia dan mencintai Allah."[50]

Berdasarkan pada dua definisi di atas, tasawuf bisa diartikan sebagai "berzuhud di dunia, mengkhususkan semua amal hanya bagi Allah, dan meninggalkan hal-hal yang dapat membangkitkan syahwat."[51] Definisi ini boleh jadi benar, karena tasawuf pada fase-fase awalnya belum dicampuri oleh pikiran-pikiran dan keyakinan asing.

Beberapa tokoh sufi lainnya juga telah memberikan definisi tasawuf. Al-Kittānī (w. 322 H) mendefinisikan tasawuf sebagai "akhlak, maka barangsiapa menambah akhlaknya, berarti ia telah menambah kesucian dirinya."[52] Al-Ḥarīrī (w. 311 H) mendefinisikan tasawuf sebagai "masuk ke dalam akhlak sunni (baca: mulia), dan keluar dari akhlak rendah."[53] Dari dua sufi ini, tasawuf berarti "menghiasi diri dengan akhlak terpuji."

Al-Junaid (w. 297 H) mendefinisikan tasawuf sebagai "engkau bersama Allah tanpa adanya hubungan"; "engkau dikhususkan oleh Allah dengan kejernihan."[54] Sedangkan

---

[49]al-Qusyairī, *al-Risālah*, h. 280.
[50]al-Qusyairī, *al-Risālah*, h. 280.
[51] Abdul Fattah Sayyid Ahmad, *al-Taṣawwuf,* h. 16.
[52]al-Qusyairī, *al-Risālah*, h. 280.
[53] al-Qusyairī, *al-Risālah*, h. 280..
[54] al-Qusyairī, *al-Risālah*, h. 280.

menurut al-Syiblī (334 H), tasawuf adalah "memulai dengan mengenal (*ma'rifah*) Allah dan mengakhiri dengan mengesakan Allah."[55] Ibn 'Arabī mengatakan, "Tasawuf adalah proses mengaktualkan potensi akhlak Allah yang ada di dalam diri kita, dan menjadikannya akhlak kita (*al-takhalluq bi akhlāq Allāh*)."[56]

Dari beberapa definisi di atas, pendapat al-Kittānī tampaknya lebih lengkap, karena di dalamnya telah mencakup dua hal dalam tasawuf: kejernihan dan penyaksian. Dari sini, tasawuf berarti "menjernihkan hati dan mengikhlaskan atau memurnikan ibadah semata-mata hanya untuk Allah." Jika seorang hamba telah ikhlas demi Allah, mengikuti perintah-Nya, menjauhi larangan-Nya, serta telah menjernihkan hatinya, maka ia telah mendapatkan kedudukan *musyāhadah* (penyaksian).[57] Definisi ini telah dipilih dan diperkuat oleh Dr. Abd al-Ḥalīm Maḥmūd yang mendefinisikan tasawuf sebagai berikut:

> "Jika kita memperhatikan definisi yang disampaikan oleh al-Kittānī, kita menjumpai definisinya telah mencakup dua sisi yang—menurut kami—adalah suatu kesatuan yang sempurna. Dua sisi itu adalah *wasīlah* (sarana, alat) dan *ghāyah* (tujuan, sasaran). Yang disebut *wasīlah* dalam dunia tasawuf adalah *ṣafā* (kejernihan hati), sedangkan *ghāyah*-nya

[55] al-Qusyairī, *al-Risālah,* h. 280.

[56]Abdul Kadir Riyadi, *Antropologi Tasawuf: Wacana Manusia Spiritual dan Pengetahuan*, Yogyakarta: LKiS, 2014.

[57]Abdul Fattāḥ Sayyid Ahmad, *al-Tashawwuf*, h. 13.

adalah *musyāhadah*. Dengan merujuk definisi ini, tasawuf adalah jalan (*ṭarīq*) dan tujuan (*ghāyah*)."[58]

Adapun tasawuf dalam pandangan al-Ghazālī adalah "mengosongkan hati dari segala sesuatu selain Allah, menganggap rendah segala sesuatu selain-Nya, dan akibat dari sikap ini mempengaruhi pekerjaan hati dan anggota badan." Definisi ini disampaikan oleh al-Ghazālī ketika ia membicarakan masalah niat dan hadirnya hati dalam setiap perbuatan. Namun, dalam pengantar kitab monumentalnya, *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn*, ia menempatkan tasawuf sebagai sinonim dengan ilmu akhirat *('ilm ākhirah*).[59] al-Ghazālī bersikap demikian dengan alasan karena ilmu yang digunakan untuk menyambut kehidupan akhirat terbagi menjadi dua macam: ilmu *mu'āmalah* dan ilmu *mukāsyafah*. Kemudian ia menjelaskan bahwa ilmu ilmu *mu'āmalah* adalah ilmu yang mempelajari keadaan hati. Ilmu ini disebut juga sebagai ilmu tentang penyakit batin dan cara mengobatinya. Dua makna ini selaras dengan definisi tasawuf yang telah dikemukakan oleh al-Ghazālī sebelumnya. Sedangkan ilmu *mukāsyafah* dilakukan dengan membuka penutup hati agar pangkal kebenaran terlihat nyata dan jelas, sejelas ketika menyaksikan sendiri dengan mata kepala.

Menurut pendapat Prof. Dr. Harun Nasution, M.A., tasawuf merupakan suatu ilmu pengetahuan dan sebagai ilmu pengetahuan, mempelajari cara dan jalan bagaimana

---

[58]'Abd al-Halīm Mahmūd, *Qāḍiyah al-Taṣawwuf al-Munqiż min al-Ḍalāl,* Kairo: Dār al-Ma'ārif, tth, h. 43.

[59]Al-Imām Abū Hāmid al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulum al-Dīn*, Vol. I, Kairo: Dār al-Ḥadīṡ, 1425/2004, h. 12.

orang Islam dapat berada sedekat mungkin dengan Allah SWT.[60] Sedangkan menurut Prof. Dr. H. Abu Bakar Aceh, tasawuf adalah sebagai "mencari jalan untuk memperoleh kecintaan dan kesempurnaan rohani."[61] Penjelasan Abu Bakar Aceh ini didasarkan oleh pengamatannya terhadap para sufi terkemuka yang semula mengagumi pandangan-pandangan lahir, yang dapat diraba dan dirasakan dengan pancaindera tetapi lama-kelamaan kepuasan merasakan yang lahir itu berangsur-angsur susut sehingga hilanglah keindahan dunia yang dapat dirasakan itu dan mereka beralih ke alam dunia rohani, dunia yang tidak dapat diraba dengan pancaindera tetapi dirasa dengan kelezatan perasaan yang halus, dunia yang gaib, berpadu dengan arti cinta dan kesempurnaan.[62]

Seseorang tidak dapat memahami tasawuf kecuali sesudah roh dan jiwanya menjadi kuat. Jiwa yang kuat ini berkonsekuensi pada kemampuannya melepaskan dirinya dari keindahan lahir, keindahan yang dapat diraba dengan pancaindera. Keindahan dan kelezatan yang dihasilkan bumi, makanan yang dikeluarkan bum, pakaian yang diciptakan dari bahan-bahannya, dan segala benda yang dihidangkannya dan kemudian kembali kepadanya, dapat diibaratkan anak kecil yang baru mengenal dan mengagumi dunia. Ketika roh dan jiwa mereka itu sudah matang, sudah meningkat lebih tinggi dan lebih sempurna dalam menilai,

---

[60] Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme*, h. 56.

[61]Abu Bakar Aceh, *Pengantar Sejarah Sufi dan Tasawwuf,* Solo: Ramadhani, 1993, h. 28.

[62]Abu Bakar Aceh, *Pengantar Sejarah Sufi*, h. 28.

maka semua keindahan lahir itu menjadi kecil dan remeh. Mereka melepaskan alam dunia yang kasar itu maju memikirkan suatu keindahan yang sesuai dengan perkembangan kekuatan dan kebersihan roh dan jiwa mereka itu. Berdasarkan penjelasannya ini, Abu Bakar Aceh lebih jauh memaknai tasawuf sebagai berikut:

> "Tasawuf itu pada zatnya pindah dari suatu hal keadaan kepada suatu hal keadaan yang lain. Pindah dari alam kebendaan bumi kepada alam kerohanian langit. Perpindahan atau peralihan ini selalu kelihatan pada diri manusia. Sejalan dengan perubahan umurnya, berubah pula alam pikirannya."[63]

Untuk beberapa penjelasan tasawuf, kaum sufi ada yang hanya menekankan pada salah satu aspek tasawuf yang ingin mereka tekankan. Salah satu yang muncul dari pernyataan didaktis adalah bahwa perhatian utama tasawuf adalah pada keadaan batini dan jiwa seseorang, dan bukan pada perilaku lahiri. Ia lebih memperhatikan kebajikan seperti kesabaran, dapat dipercaya, dan ketulusan; perasaan seperti rasa takut, segan, dan cinta; sikap seperti rendah hati, tenang, dan menarik diri (dari keduniawian); dan praktik seperti lapar, berzikir, dan tafakkur, yang semuanya akan mengantarkan pada keadaan jiwa yang diinginkan.[64] Namun, tasawuf pada umumnya bermakna menempuh kehidupan zuhud, menghindari gemerlap kehidupan duniawi, rela

[63] Abu Bakar Aceh, *Pengantar Sejarah Sufi*, h. 28.

[64]Lihat: Muhammad Abdul Haq Ansari, *Sufism and Shari'ah: A Study of Shaykh Ahmad Sirhindi's Effort to Reform Sufism,* London: The Islamic Foundation, 1986.

hidup dalam keprihatinan, melakukan berbagai jenis amalan ibadah, melaparkan diri, mengerjakan salat malam, dan melantunkan berbagai jenis wirid sampai fisik atau dimensi jasmani seseorang menjadi lemah dan dimensi jiwa atau ruhani menjadi kuat. Dalam pengertian ini, tasawuf adalah usaha menaklukkan dimensi jasmani manusia agar tunduk kepada dimensi ruhani (*nafs*), dengan berbagai cara, sambil bergerak menuju kesempurnaan akhlak seperti dinyatakan kaum sufi, dan meraih pengetahuan atau makrifat (ma`rifah) tentang Zat Ilahi dan kesempurnaan-Nya. Menurut kaum sufi, proses ini disebut sebagai "mengetahui hakikat" (*ma'rifah al-ḥaqīqah*).[65]

Dr. Mustafa Zahri menjelaskan bahwa orang yang bertasawuf adalah orang yang mensucikan dirinya lahir dan batin dalam suatu pendidikan etika (budi pekerti) dengan menempuh jalan atas dasar didikan tiga tingkat: *takhalli*, *tahalli*, dan *tajalli*.[66]

Menurut William C. Chittick, secara umum kaum sufi memandang diri mereka sebagai kaum Muslim yang benar-benar menyahuti seruan Allah untuk memahami kehadiran-Nya, baik di dunia ini maupun di dalam diri manusia. Mereka lebih menekankan segi batiniah daripada segi

---

[65]Ibrahim Hilal, *Tasawuf Antara Agama dan Filsafat: Sebuah Kritik Metodologis,* penerj. Ija Suntana dan E. Kusdian, Bandung: Pustaka Hidayah, 2002, h. 19-20; Abū al-Wafā al-Ganīmī Taftāzānī, *Madkhal ila at-Taṣawwuf al-Islāmī,* Kairo: tp., 1974, h. 3-12; dan R. Nicholson, *Fī at-Taṣṣawwuf al-Islāmī wa Tārikh*, terj. Dr. Abū al-A'lā 'Afīfī, Kairo: tp., 1965, h. 66-69.

[66]Mustafa Zahri, *Kunci Memahami Ilmu Tasawuf*, Surabaya: PT. Bina Ilmu, tth, h. 30.

lahiriah, kontemplasi daripada perbuatan, perkembangan spiritual daripada legalisme, dan pemeliharaan dan perawatan jiwa daripada interaksi sosial. Pada tataran teologis, kaum sufi jauh lebih sering berbicara tentang rahmat, kelembutan, dan keindahan Allah daripada tentang kemurkaan kekerasan, dan keagungan Allah.[67]

Dr. Ibrahim Hilal setelah mengkaji berbagai literatur tentang tasawuf menarik benang merah sebagai berikut:

> "Tasawuf pada umumnya bermakna menempuh kehidupan zuhud, menghindari gemerlap kehidupan duniawi, rela hidup dalam keprihatinan, melakukan berbagai jenis amalan ibadah, melaparkan diri, mengerjakan salat malam, dan melantunkan berbagai jenis wirid sampai fisik atau dimensi jasmani seseorang menjadi lemah dan dimensi jiwa atau ruhani menjadi kuat. Dalam pengertian ini, tasawuf adalah usaha menaklukkan dimensi jasmani manusia agar tunduk kepada dimensi ruhani (*nafs*), dengan berbagai cara, sambil bergerak menuju kesempurnaan akhlak seperti dinyatakan kaum sufi, dan meraih pengetahuan atau makrifat (*ma'rifah*) tentang Zat Ilahi dan kesempurnaan-Nya. Menurut kaum sufi ini disebut sebagai mengetahui hakikat (*ma'rifah al-ḥaqīqah*)."[68]

Dari semua pendapat di atas titik temunya ada dua definisi tasawuf, yakni: *pertama*, kesadaran seseorang untuk berkomunikasi dan berdialog antara roh manusia dengan Tuhannya melalui pengasingan diri dan kontemplasi. Pengasingan diri dan kontemplasi ini, para sufi kemudian

---

[67]William C. Chittick, *Sufism: A Beginner's Guide*, Oxford: Oneworld, 2000, h. 23.

[68]Ibrahim Hilal, *Tasawuf antara Agama dan Filsafat*, h. 19-20.

mengenalkan berbagai macam cara atau metode agar tujuan untuk semakin dekat dengan Allah bahkan bersatu dengan-Nya tercapai. *Kedua*, *semakin dekat dengan Allah* diwujudkan dengan ketaatan seorang sufi kepada Allah, dan sebagai bukti dari ini maka seorang sufi bergaul dengan baik kepada sesama manusia, dan ciptaan-ciptaan-Nya yang lainnya.

Sebagai bentuk ketulusan kepada Allah, menurut Prof. Dr. Masyitoh Chusnan, M.Ag., berarti menghilangkan kepentingan-kepentingan diri sendiri (*hawa al-nafs*) untuk melaksanakan perintah Allah dengan sepenuh hati. Sementara pergaulan yang baik dengan sesama manusia tidaklah mengutamakan kepentingannya di atas kepentingan orang lain, selama kepentingan mereka itu sesuai dengan syariat. Sebab, setiap orang yang rela terhadap penyimpangan syariat atau dia mengingkarinya, maka dia bukanlah sufi. jadi, sufi adalah orang yang menempuh jalan hidup dengan menjalankan syariat secara benar dan sekaligus mengambil spiritualitas (hakikat) dari ajaran syariat dalam bentuk penyucian dan pendekatan diri terus-menerus kepada Allah SWT. Perilaku ketaatan terhadap syariat itu kemudian diwujudkan dalam perilaku yang penuh moralitas (akhlak mulia) dalam kehidupan sehari-hari (tasawuf akhlaki).[69]

Berkaitan dengan 'kehidupan sehari-hari', sufi juga dituntut berpenampilan, berakhlak, berbudi, serta berpakaian yang pantas, dan baik. Sikap, pikiran, dan perilaku seorang sufi tidak sepantasnya mendudukkan

[69]Masyitoh Chusnan, *Tasawuf Muhammadiyah: Menyelami Spiritual Leadership AR. Pakhruddin*, Jakarta: Kubah Ilmu, 2012, h. 36-37.

dirinya di tingkat derajat tangan di bawah (artinya selalu bergantung kepada orang lain). Sebaliknya, ia harus sennatiasa mendudukkan diri di tingkat derajat tangan di atas. Ia senantiasa memelihara dan mengembangkan sikap dan perilaku melayani sesama. Pelayanan atau perkhidmatan terhadap sesama manusia senantiasa merupakan peringkat utama dalam langkah-langkah awal kebenaran, karena sikap dan perilaku tersebut merupakan pancaran sifat-sifat Allah. Kebiasaan inilah yang tetap menjadikan citra dan corak yang khas dalam kewajiban seorang sufi sepanjang hidupnya.[70]

B.5. Pengalaman Mistik

Sebutan Lain: Islamic Mysticism, Sufism

Dalam studi-studi tentang pemikiran, praktik, dan gerakan tasawuf di dunia Islam, para ahli—terutama dari Barat—sering kali mengintroduksi istilah *Islamic mysticism* atau *Sufism* untuk menyebut tasawuf. Tentu saja sebutan ini tidak mengeliminasi substansi tasawuf, namun istilah ini lebih pada penegasan adanya pengalaman mistik sebagai buah dari menjalankan praktik-praktik tasawuf. Hanya saja harus digarisbawahi di sini bahwa memperoleh pengalaman mistik bukanlah tujuan utama para sufi.

Ketika para peneliti modern menyebut tasawuf dengan istilah *Sufism* (sufisme), maka maknanya adalah ajaran dan pemikiran yang berlandaskan ilmu mengenai cara-cara mendekatkan diri kepada Tuhan (*al-'ilm al-qurb*) yang diamalkan oleh kaum sufi. Sebutan lainnya untuk

[70]Ummu Salamah, *Sosialisme Tarekat: Menjejaki Tradisi dan Amaliyah Spiritual Sufisme*, Bandung: Humaniora, 2005, h. 19.

tasawuf adalah *Islamic mysticism*[71] (mistisisme Islam). Sebutan yang kedua ini juga diterima oleh kalangan sarjana Muslim, termasuk di Indonesia.[72] Meskipun sebutan ini sering menyesatkan, sebab perkataan *mystics* selau dihubungkan dengan amalan-amalan ilmu hitam seperti sihir, nujum dan okultisme. Sementara tasawuf yang sejati tidak ada kaitannya dengan ilmu-ilmu semacam itu. Penamaan 'mistisisme Islam' kepada tasawuf dapat diterima kalau perkataan itu dipahami sesuai dengan pengertiannya yang benar.[73]

Bentuk Pengalaman Mistik

Merujuk kata 'mistik' (*mystic*) yang berasal dari bahasa Yunani '*myein*' (menutup mata) diadopsi, maka ia bermakna 'sesuatu yang misterius, yang tidak bisa dicapai dengan cara-

[71]Sekedar menyebut beberapa di sini yang menggunakan istilah *mysticism/sufism*: (1) William C. Chittick, *Sufism: A Beginner's Guide*, Oxford: Oneworld, 2000; (2) Anthony J. Steinbock, *Phenomenology of Mysticism: the Vertically of Religious Experience*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2007; (3) Jordan Paper, *The Mystic Experience: A Descriptive and Comparative Analysis,* New York: State University of New York Press, 2004; (4) Diana Lobel, *Between Mysticism and Philosophy: Sufi Language of Religious Experience in Judah Ha-Levi's Kuzari*, New York: State University of New York Press, 2000; (5) Margaret Smith, *The Persian Mystics 'Aṭṭar*, New York: E.P. Dutton and Company, Inc., 1932; dan (6) Reynold A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, U.K.: Taylor and Francis e-Library, 2005.

[72]Sekedar menyebutkan di sini: (1) Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme Dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1992; (2) R. Mulyadhi Kartanegara, *Renungan Mistik Jalal ad-Din Rumi*, Jakarta: Pustaka Jaya, 1986.

[73]Abdul Hadi W.M., *Tasawuf yang Tertindas*, h. 12.

cara biasa atau dengan usaha intelektual.'[74] Kata ini tepat jika dilekatkan kepada tasawuf yang merepresentasikan tradisi mistik dalam Islam[75] sehingga tasawuf atau sufisme berarti "sebuah jalan spiritual untuk mencintai Yang Mutlak, Yang Misterius, sehingga pecinta merasakan "kesatuan" dengan-Nya namun akal sangat sulit untuk melukiskannya dengan kata-kata." Ketidakmampuan melukiskan dengan kata-kata ini disebabkan pada metode untuk mencapainya yang bersifat sintetik-intuitif, bukan analisik-rasional.[76]

Meskipun pengalaman mistik yang bersifat sintetik-intuitif tersebut tidak berarti omong kosong atau halusinasi. Sebab, sebagaimana dijelaskan oleh Psikolog William James bahwa bagi orang-orang yang mengalami keadaan-keadaan mistis (*mystical states*) akan tampak bagi mereka sebagai keadaan-keadaan pengetahuan (*states of knolwledge*). Ini merupakan wawasan-wawasan (*insights*) ke dalam inti kebenaran yang terpahamkan oleh intelek diskursif (*discursive intellect*).[77] Karena itulah, tidak mengherankan jika para pecinta Ilahi atau si pencari mampu menyandang, bahkan menikmati, segala sakit dan penderitaan yang dianugerahkan Tuhan kepadanya untuk menguji dan memurnikan jiwanya.

---

[74]Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975, h. 4.

[75]Lih: Ahmet T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.

[76]Haidar Bagir, *Epistemologi Tasawuf: Sebuah Pengantar*, Bandung: Mizan, 2017, h. 19.

[77]William James, *Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, London and New York: Routledge, 2002, h. 295.

Cinta Ilahi bisa menghantarkan jiwa si ahli mistik ke Hadapan Ilahi "bagaikan elang yang membawa mangsanya," yakni memi-sahkannya dari segala yang tercipta dalam waktu.[78]

Dari perspektif Abdul Hadi W.M, jika tasawuf diidentikan dengan mistisisme Islam, bermakna adanya suasana kekudusan dan kekhusyukan dalam upaya menangkap rahasia Yang Maha Agung melalui disiplin spiritual yang keras dan sungguh-sungguh.

> "Apabila tasawuf dapat disebut 'mistisisme Islam' tentulah ia boleh diberi makna sebagai ajaran keruhanian penuh suasana kekudusan dan kekhusyukan berkenaan 'menutup mata' atau 'sesuatu yang terlindung dalam rahasia'. Dalam kaitan ini mungkin tidaklah secara kebetual apabila Abu 'Amr al-Dimasyqī mengatakan, "*al-Taṣawwuf ru'yat al-kawn bi 'ain al-naqsy, bal ghadd al-ṭarf 'an al-kawn*" yang artinya "Tasawuf melihat ketak-sempurnaan alam fenomena, bahkan menutup mata terhadap alam fenomena."[79]

Abdul Hadi W.M menegaskan bahwa 'menutup mata' terhadap alam fenomena menyebabkan seorang sufi melihat penglihatan ruhani yang terang dan hidup, dan dengan demikian dapat menyaksikan rahasia terdalam (*ḥaqā'iq*) ajaran agama. *Ḥaqā'iq* bermakna 'yang inti', 'yang hakiki', 'yang di dalam', yakni kenyataan atau hakikat ajaran agama, yang dalam Islam tiada lain kecuali tauhid. Tasawuf yang sejati memang hanya membicarakan perkara-perkara *ḥaqā'iq* dari agama. Sebagai jalan keruhanian tasawuf

[78]Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, h. 4.
[79]Abdul Hadi W.M., *Tasawuf yang Tertindas*, h. 12-13.

mengkhususkan pada *syuhūd*, yakni penyaksian kalbu, walaupun tidak menafikan peranan penting akal dalam mencapai pengetahuan.[80] Berkenaan dengan yang *ḥaqā'iq*, Rūmī menjelaskannya sebagai beri-kut:

Gar sirri ma'rifat agas shawi
Lufẓ bu ghuẓari sua ma'na shawi[81]
Jika rahasia makrifat hendak kau capai
Buanglah huruf, ambil makna.

Menurut Abdul Hadi W.M. yang dimaksud oleh Rūmī dengan *ḥaqā'iq* atau *ma'nā*, yakni 'sesuatu yang di dalam' adalah 'rahasia makrifat' di mana seseorang mesti masuk ke dalam inti huruf, menjelajah ke balik bentuk lahir, menyaksikan inti aturan formal agama (syariat) dari sebelah dalam. Penyelaman semacam itu, tandas Abdul Hadi, tidak dapat dilakukan secara inderawi dan rasional, tetapi secara intuitif. [82] Berkaitan dengan ini, Rūmī berkata:

Labi band o chasm band o gosh band
Gur na bini sirri haq bar ma bi khand
Tutup bibirmu, matamu, telingamu, tertawakan daku
Jika tak tampak olehmu rahasia kebenaran.[83]

Sufi lain, Ibn al-Jallā berkata: "*al-Taṣawwuf ḥaqīqah lā rasma lah*" ("tasawuf adalah esensi tanpa bentuk"), karena bentuk milik manusia berkaitan dengan amal perbuatannya (*mu'āmalah*), sementara esensi khusus buat Allah. Sedangkan

[80]Abdul Hadi W.M., *Tasawuf yang Tertindas,* h. 13.

[81]Abdul Hadi W.M., *Tasawuf yang Tertindas*, h.13; lihat juga Khan Sahib Khaja Khan, *Studies in Tasawuf*, Delhi: Idarah-i-Adabiyat-i-Delhi, 1978, h. 1.

[82]Abdul Hadi W.M., *Tasawuf yang Tertindas*., h.13.

[83]Abdul Hadi W.M., *Tasawuf yang Tertindas*, h.13..

Abū 'Amr al-Dimasyqī mengatakan, "*al-Taṣawwuf ru'yah al-kawn bi 'ayn al-naqṣ, bal ghaḍḍ al-ṭarf 'an al-kawn*" ("Tasawuf adalah melihat ketidaksempurnaan dunia yang terindera (dan ini menunjukkan sifat manusia masih ada), bahkan menutup mata terhadap dunia tersebut (dan ini menunjukkan bahwa sifat manusia masih di-*fanā*-kan, karena obyek pandangan adalah fenomena, dan ketika fenomena lenyap, pandangan juga juga turut melenyap)."[84] Ini adalah representasi dari pengalaman mistik seorang sufi yang dengan anugerah Allah, ia pun mampu melihat ketidaksempurnaan dunia terindera atau dunia fisik ini.

Pengalaman mistik yang dialami oleh para sufi atau mistikus sebagaimana disebutkan Psikolog William James, bukanlah halusinasi. Pengalaman itu riil. Pengalaman itu merupakan realitas obyektif, sebagaimana pengalaman-pengalaman manusia yang lain.[85] Berdasarkan pendapat William James dan riset-riset ilmiah lainnya, Mulyadhi Kartanegara menyatakan:

> "Oleh karena itu, pengalaman mistik dalam pandangan saya adalah riil. Dan sekalipun pengalaman tersebut bersifat subjektif, tidak berarti bahwa ia tidak mempunyai

---

[84]Alī bin 'Uṡmān al-Jullābī al-Hujwīrī, *The Kashf al-Maḥjūb: The Oldest Persian Treatise on Sufism*, London: Luzac and Company Ltd., 1976, h. 33.

[85]Mengenai pengalaman keagamaan dapat dilihat dalam buku yang sangat klasik dalam kajian psikologi, antara lain, William James, *Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, London and New York: Routledge, 2002; lihat juga kajian yang dilakukan oleh Dean Hamer dalam buku edisi Indonesia: *Gen Tuhan: Iman Sudah Tertanam Dalam Gen Kita*, terj.T. Hermaya, Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2006; Taufiq Pasiak, *Tuhan Dalam Otak Manusia*, Bandung: Mizan, 2012.

dasar yang objektif. Alam mistik (baik itu alam misal maupun spiritual) yang dialami oleh para filosof atau sufi adalah riil, seperti halnya alam fisik. Konsekuensinya, kita tidak bisa menganggap pengalaman-pengalaman mistik itu sebuah ilusi atau delusi, melainkan salah satu pengalaman sejati manusia, sebagaimana pengalaman-pengalaman lainnya—indra atau mental—karena didasarkan pada dunia yang riil juga. Hanya saja pengalaman mistik terjadi pada level pengalaman yang lebih tinggi di seberang pengalaman indriawi dan rasional."[86]

Mulyadhi Kartanegara menambahkan bahwa pengalaman mistik telah memberikan banyak sekali kontribusi, terutama terhadap spiritualitas sebuah agama. Dalam konteks dunia Islam, bermunculan para mistikus (sufi) yang agung, seperti Abū Yazīd al-Busthāmī, Junaid al-Baghdādī, Hakim Shana'i, Farīd al-Dīn 'Aththār, Jalāl al-Dīn Rūmī, Fakhr al-Dīn 'Irāqī, Ibn 'Arabiī, dan lain-lain. Karya-karya mistik mereka telah menyumbang banyak pada gagasan-gagasan humanis, ketuhanan, eksistensialis, dan sejumlah ide mistiko-filosofis yang agung, seperti tentang *waḥdah al-wujūd, waḥdah al-syuhūd, ittiḥād, maḥḥabh*, dan *ma'rifah*.[87]

C. Ranah-ranah Kesatuan: Mencari Bahasa Yang Sama

Mungkinkah sains dan tasawuf itu mempunyai bahasa yang sama? Seorang saintis, Prof. Arthur Kane Scott[88]

[86]Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai*, h. 91.

[87]Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai*, h. 91.

[88]Arthur Kane Scott, "Sufism and New Physics", dikutip dari http://sufismjournal.org/science/science.html, diakses tanggal 11 Desember 2014.

memberikan penjelasan bahwa bahasa fisika modern (*modern physic*) dan bahasa tasawuf (*sufism*) sama-sama menggunakan bahasa metafora. Dengan bahasa metafora kedua entitas tersebut bisa mendeskripsikan sesuatu yang abstrak meskipun tidak berarti itulah realitas sesungguhnya. Keduanya berbicara tentang realitas yang lebih dalam, kepada yang tak terjelaskan, kepada yang paradoks, kepada yang tak terlukiskan.

Metafora juga bertujuan untuk menghadirkan misteri yang tersembunyi dari arketipe-metafisik realitas dan energi di luar pemahaman manusia. Ambil contoh 'cinta', siapa pun di planet bumi ini tidak ada yang tahu bagaimana wujud cinta. Namun 'cinta' merepresentasikan kondisi metaforis atau keadaan yang ada baik di dalam dan di luar ruang dan waktu, imanen dan transenden. Pada akhirnya, metafora menunjuk Keutuhan dan Kesatuan, dengan keagungan dan keindahan, *Jalāl* dan *Jamāl* Allah. Dengan demikian, menurut Arthur Kane Scott, tasawuf dan sains sebenarnya mempunyai tujuan pemahaman yang sama, yakni pengetahuan (*knowledge*) dan kebenaran (*truth*).[89] Kesimpulannya ini bertolak dari keyakinan pokok sains dan tasawuf yang mempunyai keyakinan yang mendasar; dalam tasawuf ada keyakinan kuat bahwa segala sesuatu yang ada berhubungan dengan segala sesuatu, semuanya terhubung dan terikat bersama-sama sehingga anggun, dan perhitungan yang begitu besar sehingga tidak ada yang benar-benar

[89]Nahid Angha, *The Journey: Seyr va Soluk*, San Rafael, CA: International Association of Sufism Publications, 1991, h. 7-8.

terpisah dari bagian eksistensi dari keseluruhan yang lebih besar.[90]

Pemikir Muslim asal Malaysia, Syed Muhammad Naquib al-Attas senada dengan Prof. Arthur Kane Scott. Namun Al-Attas menegaskan kesamaan tersebut hanya pada aspek luar saja. Pada aspek dasarnya terdapat perbedaan yang tidak mungkin dipertemukan antara sains Islam dan sains Barat modern.[91] Ia menunjuk pada aspek metafisika. Aspek metafisika yang dimaksud adalah pandangan atau pengetahuan tentang realitas secara keseluruhan termasuk realitas non-fisik yang diakui kebenarannya. Walaupun demikian, dalam pembicaraan tentang metafisika, al-Attas tetap menghubungkannya dengan dunia fisik-material. Menurutnya, aspek metafisik dan fisik-material tidak bisa dilepaskan. Ia merupakan dua domain yang saling terkait sebagai sesama *wujūd*. Karena dunia empirik itu adalah aspek *ẓāhir,* sedangkan metafisik adalah *bāṭin*, yang pada dasarnya keduanya sama-sama merupakan dimensi dari satu Eksistensi Absolut (*Wujūd Muṭlaq*).[92] Keadaan ini tentu saja berbeda dengan sains modern sekarang yang hanya melihat pada aspek fisik-material saja dan menafikan dimensi non material.

---

[90]Nahid Angha, *The Journey,* h. 20.

[91]Syed Muhammad al-Attas*, Prolegomena to the Meaphysics of Islam: an Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1995, h. 38.

[92]Syed Muhammad al-Attas*, Prolegomena*, h. 237; lihat Ach. Maimun Syamsuddin, *Integrasi Multidimensi Agama dan Sains: Analisis Sains Islam al-Attas dan Mehdi Golshani*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2012.

Sementara itu, Seyyed Hossein Nasr menegaskan bahwa astronomi dan fisika modern dari seorang Galileo atau Newton berpijak pada pandangan tentang kosmos yang sudah tersekularisasikan, reduksi atas alam ke dalam tataran kuantitas yang kemudian bisa ditangani dan ditanggulangi secara matematis serta pemisahan secara menyeluruh antara *subyek yang mengetahui* dan *obyek yang diketahui* berdasarkan dualisme Cartesian. Sains baru benar-benar telah lahir, sebuah sains yang menemukan banyak hal dalam bidang kuantitas, tetapi mengorbankan pandangan dunia tradisional dan mengabaikan dimensi spiritual alam, dan buah pahitnya benar-benar dirasakan kini.[93] Keadaan ini bertolak belakang dengan berbagai transformasi yang terjadi di dunia Islam, karakter sakral ciptaan Tuhan senantiasa mendominasi cakrawala intelektual manusia. Berbagai macam sains-alam simbolis selama dipaparkan pada abad-abad sebelumnya sejak kurun masa Jabir bin Hayyan hingga Suhrawardi terus dikembangkan, sementara sains-sains matematika dan fisika tetap dikaji dan ditelaah di tengah-tengah tumpukan sains simbolis dan di bawah prinsip-prinsip metafisika dan kosmologi yang diperoleh dari wahyu al-Quran. Berdasarkan perspektif ini, Islam tidak pernah membenarkan terjadinya pengembangan ilmu pengetahuan dan sains secara independen satu sama lain. Sebaliknya, di dalam Islam selalu terdapat inter-relasi dan hierarki ilmu pengetahuan. Sejak dari ilmu pengetahan yang menyangkut

[93]Jozef Niznik dan John T. Sanders *ed.*, *Memperdebatkan Status Filsafat Kontemporer: Habermas, Rorty dan Kolakonsky,* terj. Elly al-Fajri, Yogyakarta: Qalam, 2002, h. 3-4.

materi sampai kepada metafisika; semua ini saling berkaitan sebagai refleksi dari hakikat (*reality*) itu sendiri.[94] Keadaan ini tentu saja bertolak belakang dengan sains dan teknologi yang berkembang di Barat—yang kemudian diadopsi di sebagian negara-negara Islam—yang tidak terikat dengan agama. Betapa tidak, sesuatu yang dahulunya dianggap tabu, misteri dan merupakan wilayah metafisis bahkan teologis, dengan ilmu pengetahuan dan teknologi menjadi riil dan lumrah.[95] Yang terjadi kemudian adalah hilangnya dimensi transendental dalam sains sehingga melahirkan manusia modern—meminjam kata-kata Erich Fromm—layaknya manusia robot, yakni manusia supercerdas yang mempunyai kemampuan paripurna, namun kehilangan cita rasa kemanusiaan dan tanpa kekayaan spiritual. Manusia mengalami keterasingan terhadap diri dan lingkungannya. Tragisnya, dalam keterasingan ini manusia berperan sebagai penyebab sekaligus korban yang harus menanggung akibatnya.[96]

D. Relasi Tasawuf dengan Disiplin Ilmu Lain

Sebagai disiplin ilmu, tasawuf tidak bisa berdiri sendiri, ia mempunyai relasi dengan disiplin-disiplin ilmu lainnya. Untuk melihat lebih jauh relasi tasawuf dengan ilmu-ilmu lain baik dengan disiplinan keislaman maupun

---

[94]Azyumardi Azra, "Tradisionalisme Nasr: Eksposisi dan Refleksi", dalam *Ulumul Qur'an*, Vol. IV, No. 4 Tahun 1993, h. 45.

[95]Ahmad Nurcholis, "Peran Tasawuf dalam Merekonstruksi Krisis Spiritualitas Manusia Modern", *SOSIO-RELIGIA,* Vol. 10, No.1, Februari 2012, h. 110.

[96]Erich Fromm, *Masyarakat yang Sehat*, terj. TB. Murjianto, Jakarta: Yayasan Obor, 1995, h. 28.

dengan disiplin non-keislaman, penulis akan mengutip pendapat Osman Nuri Topbaş yang membagi dalam lima kelompok.[97] *Pertama*, tasawuf dan disiplin-disiplin keislaman lain (*sufism and other Islamic disciplines*); yang masuk kelompok ini adalah (a) tasawuf dan teologi (*sufism and theology*); (b) tasawuf dan tafsir (*sufism and Quranic exegesis*); (c) tasawuf dan hadis (*sufism and hadith*); dan (d) tasawuf dan fikih (*sufism and Islamic jurisprudence*).

*Kedu*a, tasawuf dan sains alam (*sufism and natural science*). Menurut Osman Nuri Topbaş, sains alam memang mempunyai basis pada persepsi yang dapat dilihat dan bersifat fisik, namun dengan saling berbagi keduanya akan saling melengkapi.

> *"Sufism reflects on all beings in order to comprehend the metaphysical mysteries underlying their existence; the very threshold natural sciences reach at the end of their inquiries. This interconnectedness renders a positive relationship between Sufism and natural sciences apparent and undeniable. In fact, the Holy Quran diverts attention to innumerable secrets and wisdoms in creation."*[98]
>
> "Tasawuf merefleksikan semua wujud untuk memahami misteri metafisik yang mendasari keberadaan mereka; ambang batas yang dicapai sains alam di akhir penyelidikan mereka. Keterkaitan ini membuat hubungan positif antara tasawuf dan sains alam menjadi nyata dan tidak dapat disangkal. Faktanya, al-Quran mengalihkan perhatian pada rahasia dan kebijaksanaan yang tak terhitung jumlahnya dalam penciptaan."

[97]Osman Nuri Topbaş, *Sufism*, h. 87.
[98]Osman Nuri Topbaş, *Sufism*, h. 88.

Ketiga, tasawuf dan sastra (*sufism and literature*). Menurut Osman Nuri Topbaş, tasawuf itu menjalankan operasi spiritualnya di dalam hati dan para sufi merefleksikan ide-ide lembut (*subtle ideas*) dan wawasan yang tertanam di hati mereka ke dalam berbagai bentuk seni sastra, termasuk puisi dan prosa. Dengan menghidupkan refleksi dan ajaran ini melalui kata-kata, para sufi meninggalkan jejak dan pengaruh ajaran mereka bertahan lama selama berabad-abad, dengan mewariskan banyak karya seni yang luar biasa, diperkaya baik dalam isi maupun bentuk. Kontribusi Sufi yang sangat besar terhadap kesusastraan telah membantu umat manusia secara bertahap mencapai kedalaman rasa estetika yang halus, dengan menyuarakan perasaan terdalam dan tercanggih yang pernah dapat dijangkau oleh sensasi manusia.[99]

Osman Nuri Topbaş memberi contoh dalam sejarah sastra Turki, ada tradisi yang disebut 'Sastra *Tekke*' (*Tekke Literature*) yang secara eksplisit bersifat religius, yang muncul dari loge-loge (*tekkes*) tarekat sufi. Gaya linguistik sastra *Tekke* bervariasi dari yang sederhana dan fasih hingga liris dan bahkan didaktik. Simbol religi dan spiritual tertanam dalam produk tradisi ini. *Munacat* dan *Nat* adalah dua bentuk puisi sastra *Tekke* yang paling umum. Pokok bahasan utama dari yang pertama adalah Keesaan Yang Maha Kuasa (tauhid) dan mencari perlindungan kepada-Nya, sedangkan yang terakhir adalah ekspresi cinta dan kerinduan yang penuh gairah untuk Nabi SAW. Terlepas

[99]Osman Nuri Topbaş, *Sufism,* h. 90.

dari perbedaan konten ini, semua bentuk literatur *Tekke* mendorong orang untuk meningkatkan tingkat kesalehan mereka, untuk menghibur dan menghibur hati kerinduan mereka; dan bertujuan untuk menjauhkan mereka dari dosa dan ketidakpedulian, dan dengan demikian membangun cinta, solidaritas, dan perdamaian dalam masyarakat.[100]

Keempat, tasawuf dan seni rupa (*sufism and fine arts*); yang masuk wilayah relasi ini adalah musik, arsitektur, dan kaligrafi. Menurut Osman Nuri Topbaş, karya seni tersebut merupakan cerminan kedalaman dan kepekaan spiritual manusia ke dalam entitas konkret. Dalam setiap seni manusia adalah cerminan pikiran dan perasaan tertentu yang ada dalam jiwa manusia. Kehalusan dan keanggunan artistik selalu sejalan dengan kedalaman spiritual. Kandungan-kandungan esensial dari seni manusia diadon oleh tasawuf dalam artian bahwa mereka mewakili refleksi kehalusan, kepekaan, dan kedalaman manusia dalam berbagai format. Sebagaimana terbukti dalam sejarah, seni manusia memiliki efek yang menentukan dalam membangun peradaban. Akibatnya, negara-negara yang mencapai kemajuan peradaban tingkat lanjut di masa lalu, mencapai prestasi ini tidak hanya dalam bidang politik, ekonomi, dan militer, tetapi juga dalam bidang sains dan seni. Sejarah Muslim penuh dengan contoh perkembangan seperti itu.[101]

Kelima, tasawuf dan filsafat (*sufism and philosophy*). Menurut Osman Nuri Topbaş, relasi antara tasawuf dan filsafat ini lebih ditekankan pada kekurangan yang dimiliki

[100]Osman Nuri Topbaş, *Sufism,* h. 90.
[101]Osman Nuri Topbaş, *Sufism,* h. 93-99.

akal untuk mengetahui segala sesuatu. Filsafat yang sangat mengagungkan rasio (akal) itu mempunyai kapasitas yang terbatas untuk sampai pada kebenaran hakiki (*the ultimate truth*) sehingga jika dibiarkan saja dengan rasionya niscaya manusia tidak pernah terpuaskan. Karena menyadari ketidakcukupan yang melekat pada rasio manusia, beberapa filsuf mencari cara lain untuk mencari kebenaran. Salah satunya adalah filsuf Prancis Henry Bergson (w. 1941), yang justru menganggap intuisi manusia sebagai sarana epistemologis untuk mencapai kebenaran. Gagasan ini, tegas Osman Nuri Topbaş, selaras dengan apa yang oleh para sufi masa lalu disebut dengan "lintasan hati" (*sunuhat-i qalbiyya*), yang mengacu pada penerapan hati sebagai sarana untuk memperoleh pengetahuan sejati.

Osman Nuri Topbaş mengutip pernyataan Bergson yang menegaskan bahwa suatu kesalahan menolak faktualitas *lintasan hati* yang telah melalui berbagai cara dan periode pelatihan spiritual. Bergson menggarisbawahi bahwa secara logis tidak berdasar untuk menyangkal kelayakan pengetahuan yang diperoleh dengan hati. Tentu saja pernyataan ini memperkuat klaim para sufi yang mengakui fakultas hati. Meskipun demikian, tidak semua filosof sepakat dengan ini, karena mereka tetap bersikukuh pada rasionalitas dan analisis empiris.

Dalam perkembangan kontemporer (abad XXI), tasawuf tetap relevan melakukan relasi dengan disiplin keilmuan-keilmuan lain di luar yang disebutkan oleh Osman Nuri Topbaş di atas. Fakta ini bisa dilihat dari berbagai

ijtihad para akademisi tasawuf untuk memadukan disiplin psikologi atau psikoterapi ke dalam tasawuf.[102]

Di lingkungan Perguruan Tinggi Keagamaan Islam Negeri (PTKIN), sekadar menyebut contoh saja di sini, Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang telah melahirkan dua disiplin ilmu baru sebagai hasil integrasi atau kesatuan antara psikologi dan tasawuf. *Pertama*, *Psikologi Sufistik*[103]; ini adalah karya Guru Besar Fakultas Ushuluddin dan Humaniora Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang, Prof. Dr. H. Abdullah Hadziq, MA. Menurut Abdullah Hadziq, lahirnya *Psikologi Sufistik* dilatarbelakangi oleh adanya permasalahan dalam pemikiran psikologi modern yang kurang memberikan penghargaan terhadap kebutuhan-kebutuhan psikologis yang berbasis spiritual-keagamaan. Untuk mewujudkan psikologi lain yang lebih menaruh perhatian pada nilai-nilai moral kemanusiaan dan ketuhanan, maka diperlukan studi alternatif terhadap psikologi yang berbasis ajaran-ajaran sufistik. Psikologi sufistik tersebut, dari sudut fundamental ideas, memiliki

[102]Secara institusional penyatuan antara tasawuf dan psikoterapi/psikologi berwujud dalam bentuk Program Studi Tasawuf dan Psikoterapi di Perguruan Tinggi Keagamaan Islam Negeri (PTKIN) Kementerian Agama RI. Prodi Tasawuf dan Psikoterapi telah eksis di PTKIN, antara lain: UIN Sunan Gunung Djati Bandung, UIN Walisongo Semarang, UIN Sunan Ampel Surabaya, IAIN Tulungagung, IAIN Kediri, IAIN Pekalongan, IAIN Surakarta, IAIN Kudus, UIN Lampung, UIN Palembang, dan UIN Jambi. Pihak swasta yang mempunyai prodi ini, antara lain, Universitas Muhammadiyah Cirebon dan Institut Ilmu Keislaman Annuqayah Guluk Sumenep (Madura, Jawa Timur)

[103]Lihat: Abdullah Hadziq, *Psikologi Sufistik*, Semarang: RaSAIL, 2014.

peluang untuk menjawab permasalahan tersebut, karena keilmuannya memiliki semangat dalam memberikan penghargaan terhadap kebutuhan-kebutuhan kejiwaan yang berlatar belakang spiritual-keagamaan dan memiliki etik yang berbasis sufistik-keislaman.[104] Adapun keunggulan dari Psikologi Sufistik ini dijelaskan lebih lanjut oleh Abdullah Hadziq sebagai berikut:

> "*Psikologi Sufistik* adalah ilmu jiwa yang berbasis atas prinsip-prinsip ajaran tasawuf yang lebih mengedepankan nilai-nilai moral dan tingkah laku terpuji yang bersumber dari ajaran Islam, yakni al-Quran dan al-Hadits. Jika psikologi dan sufistik diintegrasikan menjadi satu kesatuan, akan membuahkan hasil keilmuan yang ideal, karena di satu sisi psikologi lebih didasarkan pada kriteria prinsip-prinsip keilmuan yang positivistik, yang empirik sensual-rasional, sementara di sisi yang lain ajaran tasawuf dibangun atas kriteria ajaran yang diwahyukan Tuhan kepada Muhammad utusan-Nya, sehingga bentuknya bersifat empirik etik transendental.
>
> Kedua kriteria tersebut, jika diintegrasikan menjadi satu kesatuan, tidak mustahil melahirkan corak keilmuan baru yang dapat memadukan antara keilmuan psikologi yang berasal dari Barat di satu sisi, dan keilmuan psikologi sufistik yang bersumber dari Islam di sisi yang lain." [105]

Kedua, *Logoterapi Sufistik*[106]; ini adalah karya Dr. H. Sulaiman, M.Ag, dosen Fakultas Ushuluddin dan

---

[104] Abdullah Hadziq, *Psikologi Sufistik*, h. vii-viii.

[105] Abdullah Hadziq, *Psikologi Sufistik*, h. 1-2.

[106]Lihat: Sulaiman, *Logoterapi Sufistik: Menemukan Makna Hidup dan Meraih Hidup Bermakna Dengan Perspektif Kesatuan Logoterapi dan Tasawuf*, Semarang: Walisongo Press, 2017.

Humaniora Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang. *Logoterapi Sufistik* merupakan integrasi atau kesatuan antara Logoterapi-nya Viktor Frankl dan ajaran-ajaran tasawuf. Di bagian awal Sulaiman menyebutkan alasannya menulis *Logoterapi Sufistik* sebagai berikut:

> "*Logoterapi Sufistik* ditawarkan sebagai bagian dari upaya untuk "menyempurnakan" atau "mengembangkan" dimensi spiritual yang diakui eksistensinya dalam logoterapi Viktor E. Frankl. Istilah "menyempurnakan" di sini bukan berarti logoterapinya Frankl penuh dengan kekurangan-kekurangan, tetapi lebih pada sebuah usaha dari seorang yang berlatar belakang tasawuf untuk memahami dimensi spiritual dalam logoterapi itu sepenuhnya dengan perspektif sufistik (perspektif yang diambil dari pandangan ulama-ulama sufi). Sedangkan istilah "mengembangkan" merupakan sebuah ijtihad yang dibangun setelah mengisi dimensi spiritual logoterapi tersebut dengan dimensi spiritual versi para sufi, sehingga akan dihasilkan sebuah logoterapi sufistik yang khas, yang lebih kaya dan komprehensif dalam mengantarkan klien (*client*) untuk menemukan hidup bermakna (*the meaning of life*)." [107]

Jadi, dapat ditegaskan hingga abad XXI ini tasawuf telah mengalami relasi dengan berbagai disiplin keilmuan baik dari keilmuan Islam sendiri maupun disiplin-disiplin non-keilmuan Islam. Jalan yang ditempuh adalah integrasi-intekoneksi, dan bahkan *unity* (kesatuan). []

---

[107]Sulaiman, *Logoterapi Sufistik*, h. 8.

BAB III
DIMENSI SUFISTIK DALAM SAINS

Bab ini secara khusus akan menawarkan pentingnya dimensi sufistik bagi sains. Dimensi ini penting agar kekeliruan-kekeliruan yang telanjur terjadi dan sudah dirasakan umat manusia di Planet Bumi ini bisa diatasi. Untuk menegaskan uraian sebelumnya, kekeliruan ini, menurut Gregory Baterson, berasal dari kekeliruan epistemologi Barat[1] yang membatasi diri pada kajian fisik dan mengabaikan non-fisik sehingga dunia saat ini menjadi kehabisan nilai sakralnya disebabkan menuhankan sains.[2] Dengan sains manusia menganggap selesai segala persoalan, dan tidak memerlukan Tuhan lagi. Tentu saja kondisi seperti ini tidak bisa dibiarkan.

Dalam uraian selanjutnya penulis akan memaparkan dimensi-dimensi sufistik atau spiritual yang harus dimasukkan ke dalam sains. Dengan masuknya dimensi ini diharapkan tasawuf dapat membebaskan manusia dari penjara kemajemukan realitas semu, membersihkan dari kemunafikan, dan menjadi sosok manusia yang utuh sehingga ia menjadi suci sebagaimana penciptaan awalnya

---

[1]Haidar Bagir dan Zainal Abidin, "Filsafat-Sains Islami...", h. 7.

[2]Seyyed Hossein Nasr, *Tentang Tradisi* dalam *Perennialisme-Melacak Jejak Filsafat Abadi,* Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1996), h. 143-144, akibat masyarakat modern yang mendewa-dewakan ilmu pengetahuan dan teknologi berada dalam wilayah pinggiran eksisitensinya sendiri, bergerak menjauh dari pusat sementara pemahaman agama yang berdaskan wahyu mereka tinggalkan hidup dalam keadaan sekular. Lihat: M. Dawam Rahardjo, *Insan Kamil,* Jakarta: Grafiti Persada, 1985, h. 184

(fitrah). Manusia pun akhirnya mencapai derajat manusia universal (*insān kāmil*).[3]

Tasawuf berbicara kepada sedikit orang yang mendambakan jawaban terdalam untuk pertanyaan tentang siapa mereka dan dengan cara yang akan menyentuh dan mentransformasikan seluruh wujud mereka. Jalan sufi adalah jalan di dalam tradisi Islam untuk menemukan jawaban atas pertanyaan mendasar ini dan untuk menemukan identitas sejati kita.[4]

A. Manusia Dilahirkan Bertuhan

Dr. Taufiq Pasiak, dr., M.Pd., M.Kes., dalam kata pengantarnya untuk buku Andrew Newberg dan Mark Waldman menulis bahwa agama-agama langit secara tegas menyatakan manusia memang sudah dilahirkan dengan "membawa" Tuhan dalam dirinya. Artinya, Tuhan itu bukan sesuatu yang berasal dari luar diri manusia. Tuhan ada dalam diri manusia dan berada di sana sejak manusia dilahirkan, bahkan sebelum dilahirkan. Tentu tidak dalam pengertian fisik laksana hadirnya sel-sel darah, gen-gen, atau zat-zat kimiawi tubuh. Dalam konteks ini, Tuhan menjadi *personal* ("*Personal God*") sebagai manifestasi kehadiran dari semula sebagai *impersonal God*. Dalam al-Quran dinyatakan bahwa manusia adalah makhluk pencari kebenaran (*al-ḥanīf*). Pencarian kebenaran tersebut terjadi karena dalam diri manusia ada dorongan untuk itu yang berasal dari Tuhan

[3]Seyyed Hossein Nasr, *Tasawuf: Dulu dan Sekarang*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991, h. 9.

[4]Seyyed Hossein Nasr, *The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition*, New York: HarperOne, h. 4.

sendiri.[5] Taufiq Pasiak benar, sebab pasca-proses penciptaan Adam (manusia) dari tanah liat kering yang berasal dari lumpur hitam yang kemudian diberi bentuk, lalu Allah dengan kehendak-Nya meniupkan ruh-Nya kepada Adam sehingga ia pun hidup dan para malaikat bersujud untuk memberi hormat kepadanya (QS. Ṣād/38: 71-72; al-Ḥijr/15: 28, 29). Al-Quran menginformasikan sebagai berikut:

> *Dan sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia (Adam) dari tanah liat kering (yang berasal) dari lumpur hitam yang diberi bentuk, dan Kami telah menciptakan jin sebelum (Adam) dari api yang sangat panas; dan (ingatlah), ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat: "Sesungguhnya Aku akan menciptakan seorang manusia dari tanah liat kering (yang berasal) dari lumpur hitam yang diberi bentuk, maka apabila Aku telah menyempurnakan kejadiannya, dan telah meniupkan ke dalamnya ruh (ciptaan)-Ku, maka tunduklah kamu kepadanya dengan bersujud, maka bersujudlah para malaikat itu semuanya bersama-sama, kecuali iblis. ia enggan ikut besama-sama (malaikat) yang sujud itu.* (32) (QS. al-Hijr/15: 26-32).

Dalam ayat "*telah meniupkan ke dalamnya ruh-Ku*" menegaskan potensi bertuhan manusia itu sudah *built in* sejak awal diciptakan, dan potensi ini menyebabkan manusia selalu merindukan Tuhan karena memang manusia

[5]Taufiq Pasiak, "Tujuh Hal yang Ajaib tentang Tuhan" pengantar untuk buku Andrew Newberg dan Mark Robet Waldman, *Gen Iman Dalam Otak: Born to Believe*, terj. Eva Y. Nukman, Bandung: Mizan, 2013, h. 18; lihat selengkapnya: Taufiq Pasiak, *Tuhan Dalam Otak Manusia: Mewujudkan Kesehatan Spiritual Berdasarkan Neurosains*, Bandung: Mizan, 2012.

telah membuat perjanjian dengan-Nya. Al-Quran menyebutkan sebagai berikut:

> *Ingatlah ketika Tuhanmu mengeluarkan dari anak-anak Adam keturun mereka dari sulbinya dan menjadikan saksi atas diri mereka sendiri (dengan pertanyaan): "Bukankah Aku Tuhanmu?" Mereka menjawab, "Ya! Kami bersaksi!" (Demikianlah) supaya kamu tidak berkata pada hari kiamat: "Ketika itu kami lalai."* (QS. al-A'raf/7: 172).

Perjanjian manusia di depan Allah ini diikrarkan di alam *Alastu* dan merupakan perjanjian yang sudah lengkap karena manusia mengakui Allah adalah Pencipta, Tuhan semesta alam.[6] Bagi kalangan sufi perjanjian di alam *Alastu* itu manusia adalah sosok yang murni dan hidup dalam alam ketuhanan[7] dan karenanya ruh merupakan dimensi yang tertanam dalam diri manusia bersifat *ilāhiyah*. Keadaan ini mendorong manusia untuk mewujudkan nilai-nilai *ilāhiyah* sebagaimana direpresentasikan dalam *al-Asmā al-Ḥusnā* (Nama-nama Allah yang Indah) dan berperilaku religius (makhluk religius). Dengan realitas ini, kebutuhan manusia terhadap agama (baca: Tuhan) merupakan suatu hal yang logis[8] dan bukan merupakan sesuatu yang diabaikan. Al-

---

[6]Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Qur'an: Text, Translation and Commentary*, Brentwood, Maryland, USA: Amana Corporation, 1989, h. 395.

[7]William C. Chittick, *Sufism: A Beginner's Guide*, Oxford: One World, 2008, h. 107.

[8]Baharuddin, *Paradigma Psikologi Islami: Studi Tentang Elemen Psikologi dari al-Quran,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004, h. 145-146; Allahbakhsh K. Brohi, "Signifikansi Spiritual al-Quran" dalam Seyyed Hossein Nasr (ed.), *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam*, terj. Rahmani Astuti, Bandung: Mizan, 1423/2002, h. 27-28.

Quran sendiri sudah menegaskan akan kebutuhan manusia ini.

> *Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama Allah; (tetaplah atas) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu; tidak ada peubahan pada fitrah Allah. (Itulah) agama yang lurus, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui* (QS. Rum/30: 30).

Kata *fithrah* (*primordial nature*) berarti agama (*dīn, religion*) yang mendorong manusia sejak mulanya untuk menyembah dan menaati Tuhan.[9] Dengan demikian apa pun perubahan yang terjadi di dunia ini, manusia tidak akan pernah sekalipun melupakan fitrahnya itu. Ia selalu merindukan-Nya. Karena itu, tidaklah berlebihan jika Andrew Newberg dan Mark Robert Waldman menandaskan bahwa manusia itu *born to belive*. Pada bagian pendahuluan buku mereka menyatakan sebagai berikut:

> "Dari semua keyakinan yang kita pegang—tentang hidup, alam semesta, segalanya—keyakinan spiritual adalah yang paling menantang dan msiterius untuk dikaji. Dengan terus bertambahnya kumpulan bukti ilmiah yang menjelaskan sifat manusia dan evolusi kosmologis, kita mungkin mengira bahwa perspektif spiritual dan teologis akan surut. Namun, ternyata tidak demikian. Agama, terutama di Amrika, bersemi, bahkan di kalangan ilmuwan. Tuhan tidak akan lenyap begitu saja."[10]

---

[9]Seyyed Hossein Nasr (*editor-in-chief*), *The Study Quran: A New Translation and Commentary*, Broadway, New York: HarperOne, 2015, h. 991.

[10]Andrew Newberg dan Mark Robet Waldman, *Gen Iman Dalam Otak: Born to Believe*, terj. Eva Y. Nukman, Bandung: Mizan, 2013, h. 25.

Buktinya, negara-negara bekas dominasi komunisme, warga negaranya malah semakin bergairah dalam beragama. Ini menjadi bukti bahwa Tuhan selalu ada dan hadir dalam diri manusia. Dia selalu dirindukan manusia, dan Dia juga merindukan hamba-hamba-Nya. Karena *Dia bersama kamu di mana pun kamu berada* (QS. al-Hadid/57: 4), maka Dia selalu ada. Keadaan Dia yang seperti ini bisa diungkapkan—meski tidak sepenuhnya merepresentasikan kesempurnaan--dalam puisi Nyai Masriyah Amva berikut:

Ah...
Tuhan...
Rasanya aku lebih mudah mencari-Mu
Rasanya aku lebih mudah bersua dengan-Mu
Rasanya aku lebih nyaman
Menangis dalam pelukan-Mu
Walau hari telah gelap gulita
Walau malam telah kelam
Sesungguhnya Engkau selalu ada.[11]

B. Menuju Realitas Mutlak

Setelah kita memahami dan menyadari sepenuhnya bahwa *Dia selalu ada*, maka perjalanan selanjutnya adalah menuju Realitas Mutlak (*The Absolute Reality*). Menurut Frithjof Schuon, ketika Tuhan menciptakan manusia dalam citra-Nya, Ia sedang menciptakan sebuah ukuran. Persepsi manusia terhadap dunia berpasangan dengan kehendak kreatif Tuhan (*God's creative intention*). Manusia secara

[11]Masriyah Amva, *Ketika Aku Gila Cinta*, Cirebon: Noktah Tsaqofah, 2007, h. 11.

definitif adalah sebuah pusat, atau "sangat pusat" ("*the center*") dari alam nyata. Bukan secara kebetulan namun karena hakikat terdalam dari Wujud (*Being*) memang demikian adanya, dan inilah mengapa yang kecil atau yang besar bagi manusia juga berarti yang kecil dan yang besar bagi kehendak Ilahi (*the divine intention*); manusia mencerap benda-benda sebagaimana mereka menampakkan diri dalam intelek Ilahi (*the divine Intellect*). Karena kenyataan inilah mengapa dunia dari ukuran yang tak terhingga kecilnya, dan yang tak terhingga besarnya, seakan terlarang bagi manusia.[12] Manusia, tambah Schuon, tidak seharusnya menghendaki secara tidak proporsional mereduksi yang besar. Manusia harus menyadari tidak ada faedah atau kebahagiaan dalam usaha semacam itu. Sebab, ia hanya bisa merasakan kebahagiaan dan manfaat jika dapat mempertahankan hubungan dengan yang Absolut (*the Absolute*). Syarat hubungan ini, tandas Schuon, harus dilandasi dengan tulus dan penuh keikhlasan. Karena itu, siapa pun yang benar-benar berada dalam kedamaian bersama Tuhan akan terbebas dari rasa keingintahuan yang tidak sehat. Dengan sangat bagus Schuon menggambarkannya:

> *"he lives, like a well-guarded child, in the blessed garden of a grace that does not forsake him; the Creator knows the best place for the creature, and He knows what is good for man."*[13]

[12]Frithjof Schuon, *Roots of the Human Condition*, Bloominton, Indiana: World Wisdom Books, 1991, h. 17.

[13]Frithjof Schuon, *Roots*, h. 17.

> "dia hidup, seperti seorang bocah yang terawat dengan baik, di taman penuh berkah dari sebuah anugerah yang senantiasa menjaganya; Sang Pencipta mengetahui tempat terbaik bagi makhluk-Nya, dan Ia juga mengetahui apa yang baik bagi manusia."

Berkaitan dengan ciptaan-ciptaan Tuhan, Frithjof Schuon mengingatkan tentang adanya dua macam ciptaan, yakni penampakan empiris (*the empirical appearance*) dan mekanisme (*the mechanism*).[14] Yang pertama *penampakan* (*appearance*) merupakan manifestasi dari kehendak Ilahi, sedangkan yang kedua *mekanisme* merupakan sekadar mendayakerjakan pola manifestasi tersebut. Schuon memberi ilustrasi dalam tubuh manusia. Dalam tubuh manusia ini kehendak Ilahi diungkapkan oleh bentuknya, deiformitasnya, simbolisme dan keindahannya. Sedangkan *mekanisme* adalah anatomi beserta fungsi-fungsi utamanya. Mentalitas modern, karena bertendensi ilmiah dan "ikonoklastis", terlalu menonjolkan *mekanisme* yang menyebabkan rusaknya kehendak kreatif dalam semua level, baik psikologis maupun fisik. Hasilnya, tandas Schuon, sebuah mentalitas yang loyo dan "terdemistikasi" (kehilangan nilai sakral dan misteri) yang tidak lagi "terkesan" oleh apa pun.

> *"By forgetting the divine intention—which nonetheless is apparent a priori—one ends in an emptiness devoid of all reference points and meaning, and in a mentality of nihilism and despair, if not of careless and brutal materialism. In the face of this deviation it is the child*

[14]Frithjof Schuon, *Roots*, h. 18.

who is right when he believes that the blue sky above us is Paradise."[15]

"Dengan melupakan kehendak Ilahi—yang nampak *a priori*—seseorang akan terdampar pada kehampaan dari semua titik rujuakan dan makna, dan berada pada mentalitas nihilisme dan keputusasaan, kalau bukan materialisme yang serampangan dan brutal. Dibanding penyimpangan ini, sang bocahlah yang benar ketika ia meyakini bahwa biru langit di atas kita adalah Surga."

Berbagai bentuk sains, termasuk sains fisika, masih dalam jangkauan hakikat manusia karena ia masih tercakup dalam hakikat benda-benda dan untuk konteks-konteks tertentu kita semua bersepakat bahwa sains merupakan salah satu bentuk pengetahuan manusia yang gigih mencari makna. Ia berusaha menjelaskan tentang *apa* dan *bagaimana* alam sebenarnya dan bagaimana teori ilmu pengetahuan dapat menjelaskan fenomena yang terjadi di alam. Untuk tujuan tersebut, sains menggunakan bukti dari eksperimen, deduksi logis, dan atau pemikiran rasional untuk mengamati alam dan individu dalam suatu masyarakat.[16] Karena pembuktian berdasarkan eksperimen, maka apa pun yang tidak bisa dibuktikan secara empiris akan diabaikan oleh sains. Dari sinilah agama kemudian tergeser, dan sekularisasi pun masuk menguasai sains.

Fakta menunjukkan, sekularisasi berkontribusi besar membawa penelitian fisika hanya terfokus pada fenomena lahiriah (empiris) dan berlepas diri dari Realitas Mutlak

[15]Frithjof Schuon, *Roots*, h. 18.

[16]Yatimin Abdullah, *Studi Islam Kontemporer*, Jakarta: Amzah, 2004, h. 2-3

(Tuhan). Ketika Isaac Newton mengenalkan formulasi F=ma dalam teori geraknya, ilmuwan Muslim tidak menolaknya. Yang dipersoalkan adalah tafsiran filsafat sains yang menganggap dinamika alam sebagai sesuatu yang mekanistik. Ibarat sebuah mesin, alam ini bekerja sendiri berdasarkan mekanisme *sebab* dan *akibat* belaka, dan Tuhan tidak terlibat sedikit pun di dalamnya. Seandainya Tuhan *ada,* Dia tidak punya peran dan kendali terhadap kejadian-kejadian di alam karena hanya manusia yang mengendalikan alam.

Pandangan seperti Isaac Newton dan yang sepaham dengannya dikritik habis-habisan oleh Frithjof Schuon. Menurutnya, ada yang tidak diketahui ole fisikawan, yakni mekanisme dunia tidak sepenuhnya deterministik juga *a fortiori* murni arbiter. Dalam kenyataannya, tandas Schuon, alam raya adalah sebuah selubung, berupa gelombang kemestian dan kebebasan, dari kepastian matematik dan permainan musik. Setiap fenomena berpartisipasi dalam kedua prinsip ini, yang sama dengan mengatakan bahwa segala sesuatu ditempatkan dalam dua dimensi yang nampak berbeda namun pada dasarnya menyatu, persis seperti dimensi-dimensi ruang yang menyatukan sekaligus memunculkan penampakan-penampakan yang berbeda dan tidak terpadukan, dari sudut pandang planimetris, terhadap objek-objek.[17]

Frithjof Schuon juga mengingatkan ada yang belum dipahami dengan benar oleh manusia modern, yakni

[17]Frithjof Schuon, *Roots*, h. 19.

kesibukan mereka mencari penyebab sebuah fenomena pada sesuatu yang dari mana ia dihasilkan, dan meninggalkan berpikir terhadap kemungkinan suatu sebab non-material. Yang dimaksudnya di sini adalah pertanyaan tentang fenomena yang permulaannya secara *a priori* tidak diketahui, dan secara material tidak dapat diketahui tentang asal-usul makhluk hidup. Schuon merujuk contoh klasik kepada para penganut evolusionisme transformis yang bias penemuan sebab "horisontal", karena tidak mau mengakui adanya dimensi "vertikal": mereka memaksa tataran fisik mengeluarkan sebuah sebab yang sebenarnya ia tidak dapat mengeluarkannya dan seharusnya ditempatkan pada tingkatan yang melampaui materi.[18]

Bertolak dari 'melampaui materi', Schuon kemudian menandaskan pentingnya kita tidak hanya terpaku dalam wilayah sebab-sebab fisik (*physical causes*) semata, tetapi juga wajib mempertimbangkan pula kehadiran Sebab metafisik (*metaphysical Cause*) yang imanen, yakni*: "if a seed is the immediate cause of a plant, it is because the divine archetype intervenes in the physical causality"* [19]("jika benih adalah sebab langsung tumbuhan, itu karena arketip Ilahi melakukan campur tangan dalam kausalitas fisik"). Dalam bahasa geometris, *sebab-sebab* dapat digambarkan dalam "lingkaran konsentris" ("*concentric circles*") yang menyusun alam raya, dan sebab-sebab yang lain—terutama Sebab Pertama (*First Cause*)—diletakkan di pusat dan bekerja melalui jari-jari yang memancar darinya. Intelek Ilahi mengandung arketip-

[18]Frithjof Schuon, *Roots*, h. 20.
[19]Frithjof Schuon, *Roots*, h. 20.

arketip penciptaan, dan dimulai dari sebab ini—atau dari sistem kausal ini—pada suatu "momen" siklis proses kosmogonis tertentu, "ide-ide" tersebut "berinkarnasi" kemudian diejawantahkan dalam bentuk makhluk-makhluk kontingen.[20]

Melalui gagasannya di atas, Schuon ingin mengajak agar para fisikawan tidak hanya puas dengan teori penciptaan yang antropomorfis dan sederhana, tidak semata-mata didorong oleh keinginan mengetahui dan mendata. Namun, ada yang lebih penting lagi yakni kehausan akan esensialitas. Nilai rasa esensialitas ini mengajak kita ke arah tepian yang berseberangan dengan tataran terbatas dari fenomena yang semata-mata fisik.[21] Dengan kata lain, Schuon ingin mengajak para fisikawan itu melirik metafisika[22] atau dimensi spiritual dalam istilah Mehdi Golshani. Pendapat Mehdi Golshani yang akan diuraikan di bawah ini memperkuat ajakan Schuon di atas.

---

[20]Frithjof Schuon, *Roots*, h. 20.

[21]Frithjof Schuon, *Roots*, h. 20.

[22]Metafisika adalah sebuah rekonstruksi kejadian yang abstrak yang disusun oleh komponen-komponen tindakan manusia berupa berawal dari tindakan fisik yang dipikirkan, dilakukan dan diucapkan. Sederhananya metafisika adalah suatu bidang yang mempelajari tentang apa yang dilakukan, dipikirkan dan diucapkan manusia di alam kesadaran atau alam fisika yang terikat dengan ruang dan waktu, kemudian ditingkatkan pada tingkatan di atas alam fisika. Karenanya metafisika secara tidak langsung telah menggambarkan eksistensi manusia (lihat: Syarifuddin, *Pemikiran Metafisika Muhammad Iqbal dan Korelasinya Dalam Merekonstruksi Karakter Mahasiswa Pada Lembaga Pendidikan: Studi Kasus pada Yayasan Prof. Dr. H. Kadirun Yahya*, Disertasi pada Pascasarjana UIN Sumatera Utara, 2018, h. 124-125).

Mehdi Golshani berpendapat bahwa kepercayaan dan penerimaan terhadap dimensi spiritual akan mengantar pada penerimaan atas sebab immaterial (*non-material causes*) dari segala yang terjadi di semesta alam fisik. Jika dunia sains selama ini hanya menerima sebab material (sebab horisontal, *horizontal causes*), maka seharusnya ia juga menerima keberadaan sebab immaterial sebagaimana dianut dalam metafisika. Karena dunia fisik-material hakikatnya bagian integral dari realitas secara keseluruhan, maka sebab material merupakan bagian dari sebab yang juga tersambung dengan sebab non-material. Bagi Golshani, inilah pandangan yang utuh dalam melihat realitas.[23]

Pandangan Mehdi Golshani dan hampir semua ilmuwan Muslim, sependapat bahwa dalam perspektif yang holistik memang tidak boleh ada dikotomi dalam sains dan ujungnya memang harus kepada Tuhan. Dengan kata lain, semua konsep Islam dibangun dalam kaitannya dengan Tuhan. Oleh karena itu semua urusan di dalam Islam adalah religius. Demikian juga pandangan Islam mengenai alam dengan berbagai fenomenanya. Fenomena alam merupakan tanda-tanda Yang Maha Kuasa, dan suatu pemahaman tentang alam adalah analog dengan pemahaman tanda-tanda yang bisa membawa kita meraih pengetahuan tentang Tuhan.[24]

---

[23]Mehdi Golshani, *Issues in Islam and Science*, Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies, 2004, h. 24.

[24]Mehdi Golshani, *Filsafat-Sains menurut al-Quran*, terj. Agus Effendi, Bandung: Mizan, 1986, h. 78.

Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu isteri-isteri dari jenismu sendiri, supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya, dan dijadikan-Nya di antaramu rasa kasih dan sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berpikir. (QS. Rum/30: 21).

Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah menciptakan langit dan bumi dan berlain-lainan bahasamu dan warna kulitmu. Sesungguhnya pada yang demikan itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang mengetahui. (QS. Rum/30: 22).

Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya, Dia memperlihatkan kepadamu kilat untuk (menimbulkan) ketakutan dan harapan, dan Dia menurunkan hujan dari langit, lalu menghidupkan bumi dengan air itu sesudah matinya. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang mempergunakan akalnya. (QS. Rum/30: 24).

Tiga kutipan ayat al-Quran di atas memberi informasi fenomena-fenomena alam yang bisa dilihat dan dirasakan manusia. Fenomena-fenomena tersebut tidak bermakna apa pun kecuali jika ia membantu memahami Pencipta Maha Bijak dunia ini dan mendekatkan diri kepada-Nya. Idealnya, dengan memahami alam seseorang akan mampu mengembangkan wawasannya untuk mengenal Allah dan memungkinkannya untuk dapat lebih baik memanfaatkan pemberian-pemberian-Nya demi kebahagiaan dan kesejahteraan dirinya dan umat manusia.[25]

Ketika seseorang merenungi, mempelajari dan mengkaji alam berarti ia *sedang* berusaha dan *akan* mengenal Tuhannya. Karena, Tuhan dan alam, Sang Pencipta dan

[25]Mahdi Ghulsyani, *Filsafat-Sains*, h. 78-79.

yang diciptakan menjadi satu paket yang mengarahkannya pada kepasrahan kepada-Nya. Tuhan dan alam mempunyai kaitan erat, tidak dipikirkan secara terpisah.[26] Pada akhirnya manusia akan mengucapkan kepada Sang Pencipta: *"Wahai Tuhan kami, tidaklah engkau ciptakan semua ini dengan sia-sia."* (QS. Ali Imran/3: 191).

Dalam perenungan yang lebih dalam lagi, maka ketika manusia dengan kemampuan akal dan ruhaninya mampu mencakup penampakan Tuhan, pantaslah ia dipanggil dengan—meminjam istilah Ibn 'Arabī—"dunia-kecil" (*micro-cosmos*). "Dunia-kecil", tetapi manusia adalah "alam". Pada dirinya tampak jelas alam yang besar (*al-'alam al-akbar*) bahkan tampak pula pencipta alam yang besar itu.[27] Manusia dengan demikian adalah totalitas alam (*majmū' 'alam*) atau lebih tepatnya totalitas wujud. Karenanya Tuhan menyusun padanya segala sesuatu selain diri-Nya, sehingga hakikat nama-Nya dapat menjelma dengan jelas. Setiap *asmā'* Tuhan berhubungan dengan manusia dan tak satupun dari *asmā'* itu yang tak ada dalam dirinya.[28]

Berdasarkan kedudukan manusia seperti di atas (*al-'alam al-akbar*), para sufi hadir untuk membimbing murid-murid mereka secara khusus dan masyarakat pada umumnya agar menyadari eksistensinya di alam ini. Para sufi mendasarkan bimbingan mereka pada firman Allah:

---

[26]Agus Purwanto, *Nalar Ayat-ayat Semesta: Menjadikan al-Quran sebagai Basis Konstruksi Ilmu Pengetahuan*, Bandung: Mizan, 2012, h. 75.

[27]Abdul Kadir Riyadi, *Antropologi Tasawuf: Wacana Manusia Spiritual dan Pengetahuan*, Yogyakarta: LKiS, 2014, h. 30.

[28]Abdul Kadir Riyadi, *Antropologi Tasawuf,* h. 30.

> *Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) Kami di segala wilayah bumi dan pada diri mereka sendiri, hingga jelas bagi mereka bahwa al- Quran itu adalah benar. Tiadakah cukup bahwa sesungguhnya Tuhanmu menjadi saksi atas segala sesuatu?* (QS. Fushshilat/41: 53).

Firman tersebut akan merangsang seseorang untuk menguji 'kata eksternal' (*external word*) yang berada di luar teks al-Quran, yakni memperhatikan tanda-tanda-Nya yang terwujud dalam ciptaan-Nya sebagaimana ditegaskan dalam ayat ini: *Maka apakah mereka tidak berjalan di muka bumi, lalu mereka mempunyai hati yang dengan itu mereka dapat memahami atau mempunyai telinga yang dengan itu mereka dapat mendengar? Karena sesungguhnya bukanlah mata itu yang buta, tetapi yang buta, ialah hati yang di dalam dada"* (QS. al-Ḥajj/22: 46); *"dan Kami tidak menciptakan langit dan bumi dan apa yang ada antara keduanya dengan bermain-main. Kami tidak menciptakan keduanya melainkan dengan haq, tetapi kebanyakan mereka tidak mengetahui"* (QS. al-Dukhān/44: 38-39). Seorang mursyid Tarekat Naqsyabandiyah di Istanbul, Turki, Syekh Osman Nuri Topbaş memberikan komentarnya mengenai ayat ini sebagai berikut:

> *"From the macro to the micro level of creation, extra-ordinary manifestations of Divine art exist in every particle. Sufism aims at providing a universal compre-hension of all these realities, in the center of which lies human being. In addition to this theoretical aspect, Sufism aims at maturing a believer's religious and spiritual quali-ties through certain trainings like the remembrance of Allah, glory unto Him, and a variety of other spiritual meditations. Sufism, therefore, includes both theoretical and practical instructions.*

In the Quranic scripture, there are verses that call attention to the wisdoms embedded in the physical world; and every now and then, the Quran resorts to question forms in order to make its statements more emphatic. Even though these emphases may appear to be related primarily to the physical qualities of the things in question, they are not reserved exclusively to that. For that reason, in our inquiries to comprehend the wisdom inherent in the visible qualities of entities, we need a more advanced and able methodology than what natural sciences offer us in this regard. And this fact equally accentuates the need one has to improve the spiritual conditions of his heart in order to make it receptive to this spiritual way of sensing and comprehending. In providing such a possibility and competence for human beings, this is where the Sufi way enters the framework."[29]

"Dari tingkat makro hingga mikro penciptaan, manifestasi seni Ilahi yang luar biasa ada di setiap partikel. Tasawuf (Sufisme) bertujuan untuk memberikan pemahaman universal dari semua realitas ini, yang pusatnya terletak pada manusia. Selain aspek teoretis ini, tasawuf bertujuan untuk mendewasakan kualitas religius dan spiritual seorang mukmin melalui pelatihan tertentu seperti mengingat Allah, memuliakan-Nya, dan berbagai meditasi spiritual lainnya. Sufisme, oleh karena itu, mencakup instruksi teoretis dan praktis.

Dalam Kitab Suci al-Quran, ada ayat-ayat yang meminta perhatian pada kebijaksanaan yang tertanam di dunia fisik; dan kadang-kadang, al-Quran menggunakan bentuk pertanyaan untuk membuat pernyataannya lebih tegas. Meskipun penekanan ini mungkin tampak terkait terutama dengan kualitas fisik dari hal-hal yang dipermasalahkan, penekanan ini tidak hanya ditujukan untuk itu. Oleh

[29]Osman Nuri Topbaş, *Sufism*, h. 88.

karena itu, dalam penyelidikan kita untuk memahami kebijaksanaan yang melekat pada kualitas-kualitas entitas yang terlihat, kita membutuhkan metodologi yang lebih maju dan mampu daripada yang ditawarkan ilmu alam kepada kita dalam hal ini. Dan fakta ini sama-sama menekankan kebutuhan seseorang untuk meningkatkan kondisi spiritual hatinya agar dapat menerima cara spiritual penginderaan dan pemahaman ini. Dalam memberikan kemungkinan dan kompetensi seperti itu bagi umat manusia, di sinilah cara sufi memasuki kerangka itu."

Komentar Syekh Topbaş di atas mengisyaratkan tiga gagasan. *Pertama*, semua level ciptaan Allah dari makro sampai mikro pada hakikatnya adalah manifestasi luar biasa dari seni Ilahi (*Divine art*). Tugas tasawuf untuk membimbing *sālik* agar mempunyai pemahaman universal terhadap semua kualitas, dan menyadari dirinya menjadi pusatnya. *Kedua*, harus mampu menangkap kearifan-kearifan (*wisdoms*) Ilahi pada ciptaan-Nya yang berwujud dunia fisik ini. *Ketiga*, konsekuensi menangkap kearifan-kearifan dunia fisik tersebut adalah keharusan untuk mengembangkan metodologi yang lebih canggih yang berbeda dari tawaran sains alam selama ini. Tampaknya gagasan terakhir ini muncu sebagai respons Syekh Topbaş terhadap sains Barat yang telah meminggirkan agama. Tentu saja respons Syekh Topbaş tidak serta merta ia anti-sains Barat, namun yang dikehendakinya adalah sains yang mampu mengantarkan manusia kepada penciptanya. Lebih lanjut Syekh Topbaş menandaskan:

"Sejajar dengan al-Quran dan manusia, alam semesta hadir ke dalam eksistensi sebagai sebuah komposisi dari

manifestasi-manifestasi Nama-nama Tuhan. Bisa dikatakan bahwa seluruh sains alam (*natural sciences*) pada akhirnya bertujuan mengarahkan pada kearifan Ilahi (*Divine wisdom*) dan hukum yang memerintah seluruh alam semesta, yang secara fundamental merupakan komposisi-komposisi tertentu dari manifestasi-manifestasi Nama-nama Tuhan yang mempengaruhi terhadap kondisi-kondisi dunia; sebagaimana dinyatakan. Anehnya, semua sains alam dan sebagian besar saintis (*scientist*) berdasarkan aturan-aturan yang ada menderita dari kelemahan yang telah berurat akar (*ingrained weakness*) untuk mengapresiasi dan sungguh-sungguh merefleksikan terhadap manifestasi-manifestasi tersebut; karenanya hanya mereka yang meningkatkan dan mematangkan dimensi-dimensi spiritual dan moral, bisa memperoleh dalam hati mereka keahlian memahami rahasia-rahasia dan kearifan-kearifan ciptaan, sebuah kapasitas epistemologis dan eksistensial jauh melampaui horizon-horizon sains alam. Untuk berani melampaui horizon-horizon tersebut di mana sains alam berhenti sejenak, tasawuf mengambil alih pengarahan; dan inilah titik yang sangat penting di mana keduanya dapat bersanding bersama-sama."[30]

Jadi, Syekh Topbaş menghendaki agar saintis menyadari adanya manifestasi-manifestasi Nama-nama Tuhan di alam dan dirinya. Ketika Tuhan memanifestasikan Nama-nama-Nya di alam, maka Dia pun memanifestasikan-Nya pada manusia. Ketika Dia berfirman "*supaya manusia memperhatikan alam dan diri mereka sendiri*" itu artinya Dia

[30] Osman Nuri Topbaş*, Sufism*, h. 89.

telah menciptakan apa yang eksis di alam, eksis juga dalam diri manusia.

Syekh al-Akbar Ibn 'Arabī, misalnya, menjelaskan bahwa jika diperhatikan apa yang terpisah-pisah dalam alam besar semuanya ada dalam diri manusia. Jika di alam ada tumbuh-tumbuhan, maka pada manusia pun ada hal-hal yang tumbuh seperti rambut dan kuku. Jika di alam ada air asin, tawar dan pahit, maka semua itu pun ada pada manusia. Yang asing ada pada matanya, yang pahit ada di lubang hidungnya dan di telinganya dan yang tawar di mulutnya. Jika di alam ada tanah, air, udara, api, maka di dalam manusia pun ada tanah yang diwakili oleh sifat pasrah, ada air yang diwakili oleh sifat sejuk, ada udara yang diwakili oleh sifat bergerak, dan ada api yang diwakili oleh sifat marah. Demikian juga jika di alam ada empat arah angin yaitu utara, selatan, timur dan barat, maka dalam manusia ada empat potensi kekuatan yaitu menari, menahan, menyerang dan menolak. Sebagaimana di alam ada binatang-binatang buas, setan-setan dan binatang ternak, di dalam manusia ada sifat memburu, mencari kekuasaan, mau menang, marah, dengki, iri dan penyimpangan (*fujūr*), makan, minum, kawin dan bersenang-senang. Sebagaimana di dalam alam ada malaikat yang baik yang bolak-balik, maka dalam manusia ada ketaatan, istiqamah. Dan, sebagaimana di alam ada yang tampak dengan kasat mata dan yang tak tampak, maka pada manusia ada yang tampak (*ẓāhir*) dan yang tak tampak (*bāṭin*), alam indrawi dan alam hati. Lahirnya adalah kerajaan (*malak*) dan batinnya adalah penguasa (*malakūt*).

Sebagaimana di alam ada yang tinggi dan yang rendah di dalam manusia juga ada yang tinggi dan rendah.[31]

C. Manifestasi Ilahi Dalam Semua Ciptaan

Penciptaan—baik dunia maupun bentuk-bentuk terbatas yang ada di dalamnya—merupakan nama lain dari Perbuatan-perbuatan Tuhan, dan Perbuatan-perbuatan-Nya adalah manifestasi dari Sifat-sifat-Nya. Dengan memahami ini, maka, seandainya kita bertanya, "Mengapa Tuhan menciptakan dunia?" Jawabannya jelas, untuk memanifestasikan Nama-nama dan Sifat-sifat-Nya. Nabi bersabda, bahwa Tuhan berfirman, *"Aku adalah Perbendaharaan Yang Tersembunyi, Aku ingin dikenal. Karenanya Kuciptakan dunia, supaya Aku dikenal."* Tujuan penciptaan, dengan demikian, untuk "menjadikan jelas" (*izhhar*).[32] Yakni agar Dia dikenal oleh ciptaan-Nya. Tujuan penciptaan ini secara gamblang dijelaskan oleh Jalāl ad-Dīn Rūmī di bawah ini.

> *God says, "I was a Hidden Treasure, so I wanted to be known." In other words, "I created the whole of the universe, and the goal in all of it is to make Myself manifest, sometimes through Gentleness and sometimes throught Severiy." God is not the kind of king for whom a single herald would be sufficent. If all the atoms of the universe were His heralds, they woud be incapable of making Him known adequately.*
>
> *Therefore all creatures make God manifest, day and night. However, some of them know this and are aware of their making Him*

[31]Muḫyi al-Dīn Ibn 'Arabī, *al-Tadbīrat al-Ilāhiyah*, Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1960, h. 297.

[32]William C. Chittick, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*, Albany: State University of New York Press, 1983, h. 47.

manifest, while others are heedless. Whatever the case may be, their making God manifest is certain. For example, a prince commands that someone should be beaten and punished, and that perseon screams and shouts. Nevertheless, both beatr and beaten are making the prince's command manifest. [33]

Tuhan berfirman, "Aku adalah Perbendaharaan Yang Tersembunyi, karena Aku ingin dikenal." Dengan kata lain, "Aku ciptakan alam semesta, supaya Aku dapat menyatakan Diri kadang-kadang melalui Kelembutan, dan kadang-kadang melalui Kekerasan. Tuhan bukanlah raja yang hanya cukup dengan satu bentara. Meskipun seluruh atom adalah bentara-Nya, tak akan juga memadai-Nya.

Seluruh ciptaan menjadikan Tuhan dikenal, siang dan malam. Ada yang mengetahui, banyak pula yang tak memahami. Tapi, Dia menyatakan Diri, itu pasti. Seperti seorang pangeran yang memerintahkan menjatuhkan hukuman bagi seseorang, manakala terdengar teriakan dan jeritan orang-orang, ketika itu perintahnya menjadi nyata.

Rūmī menyatakan lebih lanjut bahwa Tuhan tidak bertambah dengan menjadikan wujud alam ini. Dia tetap seperti sediakala. Namun ada akibat-akibat yang bertambah ketika Dia menjadikannya wujud, yakni di antara dua tambahan tersebut terdapat perbedaan. Bertambahnya akibat-akibat, menjadikan Tuhan pun termanifestasi, sehingga sifat-sifat dan perbuatan-perbuatan-Nya bisa dipahami.[34] Dengan demikian, dunia ini diciptakan-Nya memang agar Perbendaharaan Kebijaksanaan (*the Treasure of Wisdom*) tidak lagi tersembunyi sebagaimana ditegaskan oleh

[33]William C. Chittick, *The Sufi Path of Love,* h. 48.
[34]William C. Chittick, *The Sufi Path of Love,* h. 48.

Allah, *"Aku adalah Perbendaharaan Yang tersembunyi."* Dengan firman ini, tegas Rūmī, "Dengarkan! Jangan hanya membungkus diri dalam substansi, tapi memanifestasilah!"[35] Rūmī lebih lanjut menyatakan:

> *God says, "We are the Unveiler of the Mystery and Our Work is just this: We bring forth these concealed things from their hiding places.*
>
> *Although the thief remains silent in denial, the magistrate forces him to confess.*
>
> *All these earths have stolen Our bounties so that We may bring them to confess through affliction.*[36]
>
> Tuhan berfirman, "Kami adalah Misteri Terselubung, dan Pekerjaan Kami hanyalah ini: Kami mengeluarkan hal-hal yang tersembunyi ini dari tempat persembunyian mereka.
>
> Meskipun pencuri tak mau mengaku, kekuatan-kekuatan tersembunyi memaksanya memberikan pengakuan.
>
> Segala yang ada di bumi telah dicuri dari perbendaharaan karunia Kami, sehingga Kami memaksanya memberikan pengakuan melalui penyiksaan.

Di bagian lain Rūmī mengutip firman Tuhan yang menegaskan tujuan Dia menciptakan semua yang ada di alam semesta ini. Tuhan berfirman, "Hanya karena Aku ingin menampakkan Perbendaharaan-Ku, sehingga Kujadikan kalian mampu memahami Perbendaharaan itu. Hanya karena Aku ingin menunjukkan Kesucian (*the Purity*) dan Kelembutan (*the Gentleness*) Lautan ini, maka Kutunjukkan pemahaman yang tinggi dan pertumbuhan melalui Kelembutan ikan dan ciptaan-ciptaan Lautan.

[35]William C. Chittick, *The Sufi Path of Love,* h. 48.
[36]William C. Chittick, *The Sufi Path of Love,* h. 48.

Karena itu, mereka memiliki ketundukan dan mengikuti petunjuk-petunjuk. Apakah manusia itu mengira bahwa mereka dibiarkan saja mengatakan, *"Kami telah beriman," dan tidak akan diuji?* Beratus-ratus ribu ular mengaku dirinya sebagai ikan. Bentuk-bentuk mereka adalah ikan, namun makna mereka adalah ular." [37]

Dari uraian panjang lebar dari Sufi Agung Jalāl ad-Dīn Rūmī tersebut menegaskan sekali lagi bahwa tujuan penciptaan alam semesta dan segala isinya adalah agar manusia mengenal-Nya. Dalam perspektif sufi ini, maka setiap kegiatan ilmiah yang bertujuan untuk memahami kearifan yang mendasari (*the underlying wisdoms*) dan realitas makhluk serta kejadian alam hanya mungkin dicapai jika metafisika[38] terlibat di dalamnya.[39] Dengan keterlibatan metafisika ini, maka akan ada titik temu antara ilmu alam (*natural science*) atau ragam sains lainnya dengan tasawuf (*Sufism*).

Dalam perspektif ideal, titik temu ini dapat diilustrasikan sebagai berikut: sementara sains sibuk dengan alam yang berfokus pada material dan dunia yang tampak, maka tasawuf mengintip ke dalam dan mengungkapkan

---

[37]William C. Chittick, *The Sufi Path of Love,* h. 48-49.

[38]Metafisika adalah bagian dari filsafat yang khusus membicarakan hakikat Realitas Mutlak. Dalam Islam, metafisika—yang di dalamnya termasuk pembahasan-pembahasan teologis—merupakan sesuatu yang sangat penting dalam menentukan konsepsi dasar umat mengenai alam jagat raya, psikologi, epistemologi, etika, bahkan logika (Wan Mohd Nor Wan Daud, *Filsafat dan Praktik Pendidikan Islam Syed M. Naquib al-Attas*, terj. Hamid Fahmy, M. Arifin Ismail, dan Iskandar Amel, Bandung: Mizan, 2003, h. 78).

[39]Osman Nuri Topbaş, *Sufism*, h. 85.

rahasia serta kearifan dari semua makhluk, serta dimensi metafisik alam semesta pada umumnya. Konsekuensi dari sini adalah manusia benar-benar berada pada tingkat yang lebih handal, komprehensif dan meyakinkan tingkat pengetahuannya mengenai Yang Maha Kuasa dan dunia. Singkatnya, tasawuf membawa manusia ke dunia realitas yang sesungguhnya, *The Reality*.[40] Mengapa ini penting?

Dalam perjalanan manusia menemukan 'realitas', telah dimulai oleh sejumlah individu dari zaman dahulu, seperti Thales (± w. 600 SM) dan para filosof sebelum Socrates, hingga Martin Heidegger dan yang lainnya sekarang ini. Pencarian yang kontinu ini telah menghasilkan tradisi-tradisi filsafat yang saling bertentangan, seperti munculnya para idealis dan rasionalis. Dalam tradisi intelektual Islam, hanya ada dua aliran pemikiran yang membahas Hakikat Realitas, yaitu para Esensialis yang diwakili oleh semua filosof serta sebagian teolog Muslim dan para Eksistensialis yang diwakili oleh para cendekiawan sufi. Dalam hal ini, pandangan-pandangan dasar teologi dan metafisika tasawuf berakar pada prinsip pokok sufi mengenai realitas yang mendasar dari eksistensi (*wujūd*) dan hal ini sangat bertolak belakang dengan prinsip quiditas (*māhiyyah*) yang dianut oleh para filosof dan teolog Muslim.[41]

Pandangan di atas diperkuat dengan Syed Muhammad Naquib al-Attas yang melihat adanya perbedaan yang mendasar antara realitas dalam pemahaman sains dengan

[40]Osman Nuri Topbaş, *Sufism,* h. 85.
[41]Wan Mohd Nor Wan Daud, *Filsafat,* h. 83.

realitas dalam pemahaman Islam.[42] Menurut Syed al-Attas, perbedaan dalam memahami realitas ini tidak hanya dalam masalah semantik atau logika, tetapi juga dalam makna dan hakikat realitas yang sebenarnya. Kepastian yang diperoleh mengenai makna dan hakikat realitas tidak hanya disandarkan pada analisis rasional atau alasan yang tidak bersinambungan satu sama lain, tetapi juga pada pengalaman langsung intuisi (*direct intuitive experience*). Pandangan mengenai realitas yang disandarkan pada kebiasaan atau pengalaman rasional "tidak dapat dipungkiri telah menggiring spekulatif filsafat dan ilmu pengetahuan pada analisis yang hanya tertuju pada persoalan *segala sesuatu* dan *esensinya* dengan mengorbankan signifikansi eksistensi itu sendiri"[43], yang pada akhirnya, menjadikan kajian mengenai alam sebagai sesuatu yang berakhir pada alam itu sendiri. Keadaan inilah yang menyebabkan manusia tidak sampai pada hakikat alam ini.

Untuk sampai pada hakikat alam tersebut, maka studi ilmiah yang terfokus pada material dan dunia yang tampak haruslah disadari bahwa di situ ada presensi atau kehadiran Yang Maha Kuasa. Sebab, material dan dunia yang tampak adalah milik-Nya. Karena itu, setiap penemuan yang berkaitan dengan dunia materi menjadi bukti kekuasaan dan

---

[42]Syed Muhammad Naquib al-Attas, *On Quiddity and Essence: An Outline of the Basic Structure of Reality in Islamic Metaphysics*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1990, h. 20-21.

[43]Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Intuition of Existence: A Fundamental Basis of Islamic Metaphysics*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1990, h. 6.

kekuatan dari Sang Pencipta.[44] Dengan demikian, sains alam sebenarnya membantu kita menghargai keajaiban seni Ilahi.[45]

Sebagai aktivis sufi, Osman Nuri Topbaş bertitik tolak dari perspektif sufistiknya dengan menggarisbawahi bahwa kegiatan eksplorasi materi haruslah beriringan antara dimensi material dan metafisiknya sekaligus. Ia menilai sains alam modern saat ini telah meminggirkan pendekatan beriringan ini. Setiap penemuan baru dalam dunia materi ini seharusnya menjadi pembuka pintu metafisika kepada ketidaktahuan baru dan membimbing pikiran manusia ke alam yang tak terbatas. Manusia memulai dengan impresi-impresi sensorik yang ditawarkan kepadanya oleh dunia material, meskipun pada akhirnya ia dibimbing kepada realitas metafisika di baliknya.[46] Dengan kata lain, manusia diajak untuk memasuki 'esensi' dan 'eksistensi'. Secara rasional keduanya berbeda, namun secara hakikat keduanya sama.

Para sufi mengakui perbedaan antara esensi dan eksistensi pada dataran rasional, sedangkan pada hakikatnya "Eksistensi (*wujūd*) itulah yang menjadi "esensi" segala sesuatu dan apa yang secara rasional atau konseptual disebut sebagai "esensi" atau "quiditas" (*māhiyyah*) pada hakikatnya hanya merupakan sejumlah akibat (*a'rāḍ*) dari

[44]Osman Nuri Topbaş, *Sufism*, h. 85.
[45]Osman Nuri Topbaş, *Sufism*, h. 85.
[46]Osman Nuri Topbaş, *Sufism*, h. 85.

eksistensi."[47] Dualitas yang tampak itu semata-mata bentuk eksternal kenyataan saja. Deskripsi seperti ini ditegaskan oleh Jalāl ad-Dīn Rūmī dengan pernyataannya, sekali kita memperhatikan substansialnya, dualitas antara Tuhan dengan manusia, atau dengan segala dualitas lainnya, akan melebur menjadi kesatuan. Rūmī menulis:

> Aku telah menyingkirkan dualitas, aku lihat dua dunia menyatu;
> Satu yang kucari, Satu yang kutahu, Satu yang kulihat, Satu yang kusebut.
> "Dia yang Pertama, Dia yang Terakhir, Dia yang Lahir, Dia yang Batin."
> Aku tidak tahu kecuali "Ya Huwa" dan "Ya Man Huwa".
> Aku mabuk oleh cangkir Cinta, dua dunia telah sirna dari pengetahuan.[48]

Di bagian lain, Rūmī menegaskan:

> Dunia nonwujud yang tampak sebagai wujud, dan dunia Wujud yang tersembunyi.
> Debu melayang-layang di atas angin, bermain-main—memperdaya, ia mengenakan selubung.
> Yang bergerak bukanlah gerakan; ia hanyalah kulit. Tapi, yang tersembunyi adalah asal-muasal dan inti.
> Kita dan wujud kita adalah nonwujud. Engkaulah Wujud Sejati yang menampakkan diri dalam kefanaan materi.

---

[47]Syed Muhammad Naquib al-Attas, *A Commentary on the Ḥujjat al-Ṣiddiq of Nūr al-Dīn al-Rānirī*, Kuala Lumpur: Kementerian Kebudayaan, 1986, h. 43.

[48]Jalāl al-Dīn Rūmī, *The Mathnawi of Jalāl al-Dīn Rūmī*, vol. I, diterjemahkan oleh R.A. Nicholson, London: Luzac & Co.Ltd., 1968, h. 35.

> Kita semua adalah singa, tapi singa-singa dalam pataka: Kita terus saja melompat-lompat karena angin.
>
> Dunia manusia adalah nonwujud yang memiliki kemegahan. Wahai kawan, mungkinkah engkau menjadi orang bijak, sementara engkau terus saja memuja kesementaraan?...Karena mata kegelapan, engkau tertipu oleh penglihatan. Mata-mata engkau dapat menjadi terang dan cerlang dengan debu di ambang pintu Sang Raja![49]

Dengan menyadari hanya ada Wujud Sejati, maka eksplorasi yang dilakukan terhadap materi (wujud yang tampak) harus dipahami sebagai penampakan Wujud Sejati tersebut. Berangkat dari kerangka ini, pemikir dan aktivis tasawuf seperti Osman Nuri Topbaş, misalnya, mengingat-kan agar saat kita mengeksplorasi materi bersamaan dengan dimensi non-materi dan metafisiknya.

Berkaitan eksplorasi sains, sejauh pengamatan Topbaş, sains alam modern saat ini telah mendekati pendekatan ini. Setiap penemuan baru di dunia material ini membuka pintu metafisik ke hal-hal baru yang tidak diketahui dan mengarahkan pikiran manusia ke alam tanpa batas. Manusia memulai dengan impresi indrawi yang ditawarkan kepadanya oleh dunia material, meski pada akhirnya ia dibawa ke realitas metafisik di bawahnya. Fenomena seperti ini terjadi di zaman kontemporer; sains telah membuat kemajuan luar biasa ke titik berhadapan langsung dengan metafisika. Karena alasan ini, teori materialis di masa lalu yang dirancang untuk memenjarakan realitas ke dalam batasan materi yang ketat telah kehilangan

[49]William C. Chittick, *The Sufi Path of Love,* h. 24.

kredibilitasnya. Teori kekekalan massa/materi Lavoisier, misalnya, yang dianggap tabu yang tak terbantahkan di abad lalu, kini telah kehilangan validitasnya di kalangan ilmiah. Demikian pula, 'hukum keabadian materi', salah satu poin konflik paling kontroversial antara filsafat dan agama, sudah kehilangan pendukungnya. Bahkan sains sekarang lebih menyukai teori bahwa materi bukanlah sesuatu yang esensial, tetapi hanya sebuah bentuk kebetulan. Materi itu adalah bentuk energi terkondensasi yang sekarang telah dibentuk oleh pemecahan atom menjadi beberapa bagian, sehingga menjadi jelas apa yang kita sebut "materi" pada kenyataannya adalah energi yang terkurung dalam bentuk tertentu. Selain itu, banyak penemuan ilmiah baru, terutama di bidang fisika, kimia, biologi, dan astronomi, berfungsi untuk mengkonfirmasi fakta yang tak terhitung jumlahnya telah disebutkan dalam kitab suci agama, pertama dan terutama al-Quran, mengenai sifat sesuatu.[50]

Menurut Osman Nuri Topbaş, sejak awal Islam, umat Islam diajari dan diberitahu kelemahan bawaan sebagai kapasitas manusia di hadapan keajaiban seni Ilahi. Karena fakta ini, Topbaş berharap suatu masa nanti penemuan ilmiah bisa membantu mengungkap kapasitas kelemahan manusia itu dan bukan rahasia lagi. Namun yang paling mendasar sesungguhnya, setiap penemuan ilmiah baru harus memperkuat keyakinan manusia akan ketidakmampuannya di hadapan seni agung Yang Mahakuasa, yang kebijaksanaannya yang tak terbatas

[50]Osman Nuri Topbaş, *Sufism*, h. 85-86.

kemudian ia dengan tulus mengakui-Nya. Inilah kelemahan manusiawi yang harus disadarinya, dan kemudian mengagumi Sang Maha Kuasa. Sekali lagi meminjam kata-kata penyair Ziya Pasha:

> *These Divine wisdoms the tiny mind cannot understand;*
> *For its scales cannot weigh a weight so grand*[51]
> Kebijaksanaan-kebijaksaan Ilahi ini pikiran kerdil tak bisa memahaminya;
> Karena skala-skalanya tak bisa menimbang beban seberat itu.

Tasawuf merefleksikan semua makhluk untuk memahami misteri metafisika yang mendasari keberadaan mereka; ambang batas yang dicapai sains alam di akhir penyelidikan mereka. Keterkaitan ini membuat hubungan positif antara tasawuf dan sains alam menjadi nyata dan tidak dapat disangkal lagi. Hal ini berdasarkan fakta bahwa al-Quran mengalihkan perhatian pada rahasia dan kebijaksanaan yang tak terhitung banyaknya dalam penciptaan. Misalnya, firman Allah berikut ini.

> *Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) Kami di cakrawala dan dalam diri mereka sendiri, hingga jelas bagi mereka bahwa al-Quran itu adalah benar. Tiadakah cukup bahwa sesungguhnya Tuhanmu menjadi saksi atas segala sesuatu?* (QS. Fuṣṣilat/41: 53).

Kata "cakrawala" dalam ayat ini menunjuk pada dunia luar yang meliputi manusia. Adapun ungkapan "*dalam diri mereka sendiri*" menunjukkan kearifan, pelajaran, dan rahasia yang ada dalam aspek biologis dan spiritual keberadaan

[51]Osman Nuri Topbaş, *Sufism*, h. 87.

manusia.[52] Selain itu, dalam al-Quran juga Allah mengajak manusia untuk memeriksa pesan eksternal (*external word*) yang berarti ajakan untuk memperhatikan tanda-tanda-Nya yang tertanam dalam ciptaan-Nya. Topbaş kemudian mengutip beberapa ayat al-Quran yang membahas soal ini.

> *"Apakah mereka tidak melakukan perjalanan di bumi, sehingga hati [dan pikiran] mereka dapat mempelajari kebijaksanaan, dan telinga mereka dapat belajar mendengar? Sungguh bukan mata mereka yang buta, tapi hati mereka yang ada di dada mereka."* (QS. al-Hajj/22: 46).
>
> *"Dan Kami tidak menciptakan langit dan bumi dan yang di antara keduanya dalam permainan. Kami tidak menciptakannya kecuali dalam kebenaran (hanya untuk tujuan), tetapi kebanyakan dari mereka tidak mengerti."* (QS. ad-Dukhan/44: 38-39).

Pendapat-pendapat yang dikemukakan oleh para sufi di atas—meminjam istilah Nidhal Guessoum—adalah representasi dari pendekatan 'bukti pengalaman' (*experiential proof*) yang biasa digunakan oleh para sufi. Pendekatan ini menekankan dua gagasan, yakni menggali makna dan menenggelamkan diri dalam al-Quran, serta beberapa upaya 'pengenalan' emosional dan spiritual terhadap Allah melalui jalan pengamatan. Penekanannya adalah pada upaya mengamati alam semesta dan memaknainya sebagai simbol kekaguman dan cinta kepada Sang Pencipta, selain juga membangun hubungan dengan Allah melalui teks yang diwahyukan.[53]

---

[52]Osman Nuri Topbaş, *Sufism*, h. 87.

[53]Nidhal Guessoum, *Islam dan Sains Modern: Bagaimana Mempertemukan Islam Dengan Sains Modern*, terj. Maufur, Bandung: Mizan, 2014, h. 67.

Osman Nuri Topbaş dalam artikelnya yang berjudul "*The Quran and Contemplation*"[54] menyatakan bahwa kesempurnaan (*perfection*) adalah sifat Ilahi Allah yang dimanifestasikan di dunia ini dalam tiga bentuk: manusia, al-Quran, dan alam semesta.

Manusia diciptakan dengan semua Sifat Ilahi (*Divine Attributes*), yang menjadi basis bagi esensi seluruh ciptaan-Nya. Manifestasi yang sama dari Nama-nama tersebut terlihat walaupun dalam bentuk berbeda sebagaimana kata-kata dalam al-Quran. Dibandingkan manusia, al-Quran adalah sebuah manifestasi yang lebih terperinci, tetapi disebabkan oleh kesatuan yang ada di antara mereka, maka dikatakan: "Manusia dan al-Quran adalah dualitas."

Tempat ketiga di mana manifestasi Nama-nama Ilahi terjadi adalah alam semesta, yang merupakan sebuah jenis interpretasi dari al-Quran. Alam semesta adalah al-Quran yang diam (*silent Quran*) dan al-Quran adalah sebuah alam semesta yang penuh dengan kata-kata. Dalam cahaya al-Quran yang diam dan dapat didengar itu, manusia pada hakikatnya adalah makhluk kesempurnaan. Akibatnya, manusia, al-Quran dan alam semesta merupakan tiga bersatu (*triune*) yang memanifestasikan Kesatuan Tuhan (*Divine Oneness*). Sebagaimana langit menandai pemerintahan kekuasaan bagi bintang-bintang hingga hari pengadilan, maka dengan al-Quran, kemakmuran dan masa depan manusia akan bersinar di langit dalam langit "ayat-

[54]Osman Nuri Topbaş, "The Quran and Contemplation", dimuat dalam http://www.sufiwisdom.net/ diakses pada 26 Januari 2014).

ayat" dan kemakmuran berada pada mereka yang bersama-sama berlindung di bawah lindungan al-Quran yang mengambil manfaat darinya.[55]

Dengan memahami posisi manusia, al-Quran, dan alam semesta ini, maka manusia dituntut untuk memahami al-Quran dan alam semesta dengan sebaik-baiknya. Melalui pemahaman yang baik seseorang akan mampu menangkap kehadiran Tuhan dibalik semua itu. Karena alam semesta ini mengandung begitu banyak kebenaran yang terkait dengan seribu satu dan nama-nama Allah serta realitas, sehingga sains, pengetahuan dan kebajikan yang paling sempurna dari manusia adalah keimanan dan pengetahuan tentang Allah yang berasal dari keimanan yang didasarkan pada argumen dan penyelidikan. Sementara keimanan yang didasarkan pada *taqlīd* bisa dengan mudah dibantah lewat keraguan dan pertanyaan yang diajukan dengan pemikiran modern, keimanan yang didasarkan pada argumen dan penyelidikan memiliki banyak tingkatan dan derajat manifestasi nama-nama Ilahiah. Orang-orang yang mampu mencapai tingkat kepastian keimanan yang berasal dari pengamatan langsung terhadap kebenaran yang menjadi dasar keimanan, maka bisa mempelajari alam semesta ini sebagai al-Quran.[56] Terkait dengan ini, Said Nursi berkata:

---

[55]Osman Nuri Topbaş, "The Quran and Contemplation", dimuat dalam http://www.sufiwisdom.net/ diakses pada 26 Januari 2014).

[56]Said Nursi, *Sinar Yang Mengungkap Sang Cahaya (Epitomes of Light)*, terj. Sugeng Hariyanto, dkk, Jakarta: Murai Kencana, 2003, h. XIX-XX.

> "Sesungguhnya, al-Quran, alam semesta dan manusia adalah tiga jenis manifestasi dari satu kebenaran. Al-Quran, yang berasal dari sifat firman Ilahiah, bisa dianggap sebagai alam semesta yang ditulis atau disusun, sedangkan alam semesta, yang berasal dari sifat kuasa dan kehendak Ilahiah, bisa dianggap sebagai al-Quran yang diciptakan. Jadi, dari sudut pandang ini, alam semesta adalah pasangan dari al-Quran, yang tidak akan pernah bertentangan dengan Islam. Oleh karena itu, sekarang saat sains berjaya, dan juga kelak, yang akan menjadi zaman pengetahuan, keimanan yang sejati harus didasarkan pada argumen dan penyelidikan, juga pada pemikiran yang terus-menerus terhadap 'tanda-tanda' Allah di alam semesta, pada fenomena 'alam', sosial, historis, dan psikologis. Keimanan bukanlah sesuatu yang didasarkan pada taqlīd membuta. Keimanan harus terdiri atas intelektualitas atau nalar dan kalbu. Keimanan menggabungkan penerimaan dan penegasan nalar dan pengalaman serta penyerahan kalbu."[57]

Berkaitan dengan alam, informasi yang disampaikan al-Quran dapat diklasifikasi menjadi dua kelompok besar. *Pertama*, informasi langsung secara tekstual sehingga tidak memerlukan penafsiran atau pemahaman lanjut. Misalnya, firman Allah:

> *Kemudian makanlah dari tiap-tiap (macam) buah-buahan dan tempuhlah jalan Tuhanmu yang telah dimudahkan (bagimu). Dari perut lebah itu ke luar minuman (madu) yang bermacam-macam warnanya, di dalamnya terdapat obat yang menyembuhkan bagi manusia. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar*

[57]Said Nursi, *Sinar*, h. XX.

terdapat tanda (kebesaran Tuhan) bagi orang-orang yang memikirkan. (QS. al-Naḥl/16: 69).

Ayat ini memuat informasi yang sangat jelas, yakni minuman yang keluar dari perut lebah, tidak lain adalah madu, dapat berfungsi sebagai obat. Madu sebagai obat sudah jelas, tanpa memerlukan penafsiran lebih lanjut meksi mungkin perlu diteliti penyakit apa saja yang dapat disembuhkan atau dicegah oleh madu.[58]

Kedua, informasi secara implisit dan memerlukan penafsiran lebih jauh atas redaksional ayat tersebut. Misalnya:

> *Hingga apabila mereka sampai di lembah semut berkata-lah seekor semut: "Hai semut-semut, masuklah ke dalam sarang-sarangmu, agar kamu tidak diinjak oleh Sulaiman dan tentaranya, sedangkan mereka tidak menyadari."* (QS. al-Naml/27: 18).

Terjemahan ayat di atas adalah terjemahan umum yang dapat kita temukan di semua terjemahan al-Quran dalam bahasa Indonesia. Ayat ini, menurut Agus Purwanto tidak cukup hanya dipahami dari terjemahan saja, karena informasi-informasi yang terkandung di dalamnya justru memerlukan telaah ilmiah yang lebih dalam lagi. Untuk menguak pesan di dalamnya, dapat dimulai dari tinjauan kebahasaan. penerjemahan "seekor semut" tersebut berdasarkan kata *al-namlu* muncul dalam *'ya ayyuha al-namlud-dukhulū'*. *Al-namlu* diikuti *fi'il amr* (*idkhulū*) yang bersandar pada *isim ḍamīr hum*, subjek jamak, sehingga *al-namlu* merupakan *isim* dalam bentuk jamak, semut-semut

[58]Agus Purwanto, *Nalar Ayat-ayat Semesta: Menjadikan al-Quran sebagai Basis Konstruksi Ilmu Pengetahuan*, Bandung: Mizan, 2012, h. 104.

atau para semut. Karena *al-namlu* merupakan *isim* bentuk jamak, *namlatun* adalah *isim* tunggal, seekor semut, dan *qālat* menggunakan *tā'* karena mengikuti *namlatun* yang menggunakan *tā' marbūṭah*, meskipun bukan isim *mu'an-naṡ*.

Dalam terjemahan bahasa Indonesia, seekor semut yang berteriak itu berjenis kelamin jantan, Raja Semut. Namun terjemahan sangat subjektif, dan bias gender. Para biology Muslim merancang tahap demi tahap yang harus dilakukan untuk membuktikan hipotesis, pemimpin semut adalah seorang ratu. Laboratorium, dengan demikian sekaligus berperan sebagai hakim, menentukan apakah dugaan bahwa pemimpin semut itu betina adalah benar atau salah. Ternyata, menurut hasil penelitian laboratorium pemimpin semut itu adalah betina, ratu.[59]

Berdasarkan penjelasan di atas, bahwa alam yang kontinu dan teratur seperti yang kita lihat pada ciptaan adalah mungkin sebagai objek pengetahuan manusia. Pengetahuan alam adalah bagian dari pengetahuan umum tentang kehendak Tuhan yang patut dipercaya dengan keharusan mengalir dari segenap tujuan penciptaan. Relevansi kehendak Tuhan bagi segala sesuatu dan validitas tujuan Ilahiah menjadi sia-sia kecuali pengetahu-an sejati tentang kehendak Ilahi menjadi mungkin bagi manusia.[60] Dengan demikian, Tuhan memang sengaja memberikan pengetahuan atau informasi umum guna merangsang nalar

[59]Agus Purwanto, *Nalar Ayat-ayat Semesta*, h. 365.

[60]Ismail R. al-Faruqi dan Lois Lamya al-Faruqi, *Atlas Budaya Islam: Menjelajah Khazanah Peradaban Gemilang*, terj. Ilyas Hasan, Bandung: Mizan, 2001, h. 351-352.

manusia sehingga mereka mau melakukan penelitian-penelitian ilmiah guna menemukan kearifan-kearifan Tuhan di baliknya sebagaimana dalam kasus semut di atas.

Dalam artikelnya yang lain, Osman Nuri Topbaş menyatakan bahwa tasawuf memungkinkan manusia untuk memahami al-Quran dan alam semesta, sehingga membantu mereka untuk mengetahui tempat dan tanggung jawab mereka di alam semesta ini.[61]

Melalui alam, tambah Topbaş, manusia dapat melakukan kontemplasi (*tafakkur*).[62] Kontemplasi adalah perenungan atau refleksi terhadap sesuatu. Akar dari seluruh maujud adalah Nama-nama Allah Yang Maha Indah (*asmā' al-ḥusnā*). Karena itu, t*afakkur* berkaitan dengan Nama-nama Allah bukan Zat-Nya.[63] *Tafakkur* seperti cahaya di dalam hati yang memperjelas perbedaan antara kebaikan dan kejahatan, keindahan dan keburukan, serta antara manfaat dan bahaya. Melalui *tafakkur* ini alam semesta seolah-olah menjadi kitab untuk dipelajari dan melalui *tafakkur* pula ayat-ayat al-Quran terungkap makna dan rahasianya secara lebih mendalam.[64]

Dengan *tafakkur* seorang hamba saleh akan memahami bahasa mekar bunga, kicau burung dan pohon-

---

[61]"On Sufism" dalam http://en.osmannuritopbas.com/ diakses, 30 Januari 2014).

[62]Osman Nuri Topbaş, "Contemplating The Ground", dimuat dalam http://en.osmannuritopbas.com/ diakses pada 26 Januari 2014).

[63]Amatullah Armstrong, *Sufi Terminology (al-Qamūs al-Ṣūfi): The Mystical Language of Islam*, Kuala Lumpur: A.S. Noordeen, 1995, h. 228.

[64]Muhammad Fethullah Gülen, *Kunci-kunci Rahasia Sufi*, terj. Tri Wibowo Budi Santoso, Jakarta: Srigunting, 2001, h. 34.

pohon yang menghasilkan buah. Sebab, mereka adalah cermin bagi kehidupan spiritual yang keanggunan dan keindahannya dapat dilihat. Mereka memperoleh keanggunan jiwa layaknya bunga, dan kemurahan hati layaknya pohon-pohon berlimpah dengan buah-buahan. Inilah orang-orang yang beruntung, di mana Allah melimpahkan kemuliaan kepada-Nya mereka, dan memuji mereka dalam al-Quran.[65] Allah Yang Maha Kuasa, tambah Topbaş, telah menyedikan permukaan bumi dengan cara terbaik yang bisa dibayangkan dan telah membuatnya menjadi ramah terhadap eksistensi manusia. Menempatkan jalur-jalur dan hamparan-hamparan di atasnya, Dia telah menciptakan tanah yang cocok dan nyaman untuk perjalanan.[66] Al-Quran menyatakan:

> *Dialah yang menjadikan bumi sebagai hamparan bagimu dan langit sebagai atap, dan Dia menurunkan air (hujan) dari langit, lalu Dia menghasilkan dengan hujan itu segala buah-buahan sebagai rezeki untukmu; karena itu janganlah kamu mengadakan sekutu-sekutu bagi Allah, padahal kamu mengetahui* (QS. al-Baqarah/2: 22).
>
> *Bukankah Kami telah menjadikan bumi itu sebagai hamparan?; dan gunung-gunung sebagai pasak?* (QS. al-Nabā/78: 6-7).
>
> *Dialah yang menjadikan bumi itu mudah bagi kamu, maka berjalanlah di segala penjurunya dan makanlah sebaha-gian dari rezeki-Nya; dan hanya kepada-Nya-lah kamu (kembali setelah) dibangkitkan* (QS. al-Mulk/67: 15).

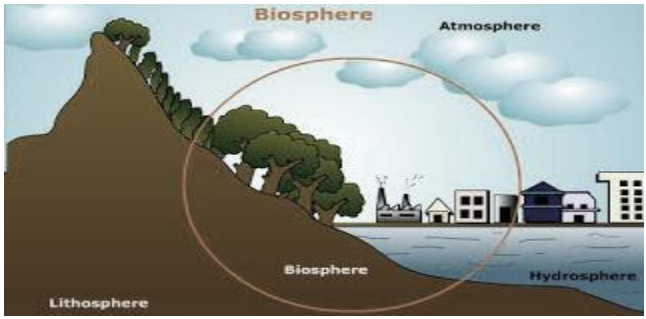
---

[65]Osman Nuri Topbaş, "Contemplating The Ground", dimuat dalam http://en.osmannuritopbas.com/ diakses pada 26 Januari 2014).

[66]Osman Nuri Topbaş, "Contemplating The Ground", dimuat dalam http://en.osmannuritopbas.com/ diakses pada 26 Januari 2014).

Firman Allah di atas (QS. al-Nabā/78: 6-7) memberi isyarat pentingnya memperhatikan betapa sesungguhnya bumi sedang dalam proses yakni "sedang" dan "akan", karena al-Quran menggunakan redaksi *'alam naj'ali al-arḍa mihāda*', *naj'al* adalah *fi'il muḍāri'* yang bermakna 'Kami akan/sedang menjadikan", yang menyatakan proses.

Dalam *Tafsir Salman*[67] yang merupakan tafsir ilmiah atas al-Quran, ayat 6: "*Bukankah Kami telah menjadikan bumi itu sebagai hamparan?"*; dari perspektif ilmiah dapat ditafsirkan sebagai kisah penghamparan geosfer atau litosfer. Litosfer adalah lapisan paling atas yang masih berbentuk padat dari planet bumi. Di atas litosfer terdapat hidrosfer (samudra, danau, sungai, dan lain-lain) yang berbentuk cair, dan atmosfer yang berbentuk gas. Ketebalan litosfer rata-rata 50-100 km, yang terdiri atas kerak dan mantel bagian atas.



Gambar 5 Litosfer[68]

[67]Tim Tafsir Ilmiah Salman ITB, *Tafsir Salman: Tafsir Ilmiah Atas Juz 'Amma*, Bandung: Mizan Pustaka dan YPM Salman ITB, 2014, h. 40-44. Selanjutnya digunakan *Tafsir Salman*.

[68]Diambil dari https://www.google.com/search?q=litosfer

Tafsir Salman berdasarkan teori Tektonik Lempeng (*Plate Tectonic Theory*) menjelaskan bahwa litosfer bergerak dengan sangat perlahan, sekitar 1-12 cm/tahun. Gerakan ini begitu perlahan sehingga tidak terasa oleh makhluk hidup yang tinggal di kerak bumi, bagian atas lapisan tersebut. Dengan demikian, manusia, binatang dan tumbuh-tumbuhan dapat hidup dan berkembang dengan tenang di permukaan bumi. *Tafsir Salman* lebih jauh menjelaskan:

> Litosfer berjalan amat perlahan sehingga manusia tidak menyadari bahwa bumi yang dipijaknya sedang bergerak untuk memperbaiki ekosistemnya. Bumi ini dalam orde jutaan tahun selalu "berganti kulit" agar harmonisasi kehidupan ini berjalan dengan baik. Kerak tua dilumatkan dalam jalur subduksi (*subduction zone*) dan kemudian dileburkan kembali ke dalam mantel bumi. Kerak baru dihasilkan di punggung tengah samudra (*mid oceanic ridge*) yang tumbuh dengan sangat perlahan…Pergerakan litosfer bukan pergerakan horizontal yang kaku, melainkan pergerakan yang berayun-ayun atau *mahd*. Gerakan berayun-ayun ini membentuk struktur *antiklinal* dan *sinklinal* yang di permukaan bumi tampak sebagai gunung dan lembah. Kejadian gunung dan lembah itu sangat perlahan-lahan berdasarkan "juklak" (petunjuk pelaksanaan) Allah agar manusia tidak merasakannya. Hal ini membuat banyak orang bahkan tidak percaya bahwa gunung dan pulau sesungguhnya bergerak sebagaimana awan. Hal ini diisyaratkan dalam QS. al-Naml/27: 88 "*Dan kamu lihat gunung-gunung itu, kamu sangka dia tetap di tempatnya, padahal ia berjalan seperti jalannya awan. (Begitulah)*

perbuatan Allah yang membuat dengan kukuh tiap-tiap sesuatu. Sungguh, Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan."[69]

D. Mengungkap dan Menangkap Kearifan-kearifan Tuhan Dalam Semua Ciptaan

D.1. Untuk Pertumbuhan Spiritual

Tujuan utama Allah mengungkapkan kearifan-kearifan-Nya melalui semua ciptaan-Nya adalah untuk pertumbuhan spiritual. Ketika Dia menyuruh kita untuk memperhatikan bumi, maka itu berarti perintah untuk menangkap rahasia dibalik tampilan fisik bumi. Dalam bumi itu ada Rahasia-Nya yang harus dipelajari oleh manusia; di atas bumi untuk kehidupan, sedangkan di bawah bumi untuk kematian: "*Bukankah Kami menjadikan bumi (tempat) berkumpul, orang-orang hidup dan orang-orang mati?"*(QS. Mursalāt/77: 25-26). Bagi tokoh sufi seperti Osman Nuri Topbaş, dua ayat ini bermakna sebagai berikut:

> *"Now, look carefully at the ground when parched; it looks all but dead! Yet, once met with water from the skies, it vibrantly comes to life and regains its green. It grows multicolored plants. From the depths of its bosom emerge various forms of life. Then take note of how Allah the Almighty has reinforced the ground with colossal mountains! Just look at how He has stored reserves of water underneath them? How does He then burst out springs from these and form vast rivers on Earth? Just how does He raise sweet and pure water forth from dry rock and murky mud? How is it that this water gives life to all things? Through water, how has Allah, glory unto Him, raised from the ground wheat, grapes, clovers, olives, dates, pomegranates and countless others? Each has a different shape,*

[69]*Tafsir Salman*, h. 41-42.

color, taste and aroma; to each a distinct beauty, a distinct pleasure…Some are superior to others in terms of nutrition. But all are watered by the very same water and emerge from the very same soil."[70]

"Sekarang, perhatikan dengan teliti di tanah ketika kering; terlihat semua tapi mati! Namun, pernah bertemu dengan air dari langit, ia berseri datang untuk kehidupan dan mendapatkan kembali kehijauannya. Tumbuh tanaman warna-warni. Dari kedalaman hati sanubari muncul berbagai bentuk kehidupan. Kemudian perhatikan bagaimana Allah Yang Maha Kuasa telah memperkuat tanah dengan gunung-gunung yang besar! Lihat juga bagaimana cadangan Dia telah menyimpan cadangan-candangan air di bawah mereka? Bagaimana Dia kemudian memancarkan mata air dari mereka dan membentuk sungai yang luas di Bumi? Juga bagaimana Dia mengangkat air manis dan murni keluar dari batu kering dan lumpur keruh? Bagaimana mungkin air ini memberikan hidup kepada segala sesuatu? Melalui air, bagaimana Allah, kemuliaan untuk-Nya, ditumbuhkan dari tanah berupa gandum, anggur, semanggi, buah zaitun, kurma, buah delima dan lain-lainnya yang tak terhitung banyaknya? Masing-masing memiliki bentuk yang berbeda, warna, rasa dan aroma; untuk setiap keindahan yang berbeda, kenikmatan yang berbeda... Ada yang superior kepada yang lain dalam hal gizi. Tapi semuanya disiram oleh air yang sama dan muncul dari tanah yang sama."

Pernyataan Topbaş menggarisbawahi betapa melalui bumi seseorang dapat mengambil kearifan-kearifan yang

[70]Osman Nuri Topbaş, "Contemplating The Ground", dimuat dalam http://en.osmannuritopbas.com/ diakses pada 26 Januari 2014).

bisa membantu pertumbuhan spiritualnya. Meskipun demikian, ia tidak boleh puas hanya pada fase ini saja, ia perlu memperkaya dirinya dengan belajar ilmu pengetahuan (sains). Sebab, dengan bantuan sains seseorang mampu menggali berkah dibalik peristiwa gunung meletus misalnya. Pada satu sisi letusan gunung memang meninggalkan kepedihan yang mendalam bagi manusia, namun dengan bantuan sains yang dikuasainya, ketika gunung meletus maka seluruh vegetasi di sekitarnya menjadi subur. Berbagai jenis material berharga juga keluar dan dihamparkan untuk digunakan. Muntahan lava dan aktivitas gunung api tersebut benar-benar memberikan berkah dalam bentuk aneka mineral. Besi, tembaga, emas, perak, perunggu, dan sebagainya, dimuntahkan gunung api untuk kesejahteraan manusia.[71]

Dalam artikelnya yang berjudul *"Contemplating the Atmosphere"*,[72] Osman Nuri Topbaş tidak sekedar mengajak kita untuk merenungkan keagungan ciptaan Tuhan, tetapi juga mengutip data-data ilmiah tentang fungsi dan kandungan yang ada di dalam atmosfer.

> *"The air that envelops the Earth holds many secrets and is underline with numerous wisdoms. The clouds that suddenly appear in the sky, the wind that breezes through the air, sometimes light sometimes in a burst, lightings that emit a tremendous sound, the pelting rain, the*

[71]*Tafsir Salman*, h. 44.

[72]Osman Nuri Topbaş, "Contemplating the Atmosphere", dimuat dalam http://en.osmannuritopbas.com/ diakses 26 Januari 2014.

falling snow; each is a fabulous manifestation that occurs in line with a magnificent measure."[73]

"Udara yang menyelimuti Bumi ini mengandung banyak rahasia dan menyediakan sejumlah kearifan-kearifan. Awan yang tiba-tiba muncul di langit, angin yang berhembus melalui udara, kadang-kadang cahaya kadang-kadang sebuah ledakan, penerangan yang memancarkan suara yang luar biasa, hujan melempari, hujan salju; masing-masing merupakan manifestasi luar biasa yang terjadi sejalan dengan ukuran keagungan."

Jelaslah, alam semesta dengan semua fenomena-fenomena di dalamnya berisi pesan-pesan spiritual yang harus ditangkap oleh manusia, dan pada gilirannya akan membuatnya semakin dekat kepada Sang Penciptanya. Di lain pihak, ini juga akan merangsang manusia untuk mengungkap "misteri-misteri" dibalik fenomena-fenomena itu. Sebab, Sang Pencipta tidak hanya menyediakan fenomena, tetapi juga dibalik fenomena itu sendiri.

Dengan mengikuti pola pikir sufi di atas, misalnya firman Allah dalam QS. al-Naml/27: 18: *Hingga apabila mereka sampai di lembah semut berkatalah seekor semut: "Hai semut-semut, masuklah ke dalam sarang-sarangmu, agar kamu tidak diinjak oleh Sulaiman dan tentaranya, sedangkan mereka tidak menyadari"*; selain menangkap pesan bahwa ada makhluk Allah yang bernama semut mempunyai pemahaman untuk menghindar dari injakan kaki tentara Nabi Sulaiman, pesan

[73]Osman Nuri Topbaş, "Contemplating the Atmosphere", dimuat dalam http://en.osmannuritopbas.com/ diakses 26 Januari 2014.

lainnya adalah agar manusia mau mempelajarinya secara ilmiah.

Melalui penelitian laboratorium ditemukan fakta ilmiah bahwa pemimpin semut berjenis kelamin betina (ratu). Kemudian para ilmuwan melakukan penelitian lebih lanjut keistimewaan semut dibanding hewan-hewan lain, yang juga sama-sama ciptaan Allah. Menurut Majalah *Reader's Digest* yang terbit pada akhir dasawarsa 70-an menyebutkan keistimewaan semut ini. *Pertama*, komunitas semut mempunyai sistem atau struktur kemasyarakatan lengkap, beserta pembagian tugas masing-masing. *Kedua*, masyarakat semut mengenal sistem peperangan kolektif. Artinya, kelompok semut tertentu yang dipimpin seekor ratu semut dapat berperang dengan komunitas semut lain. Hewan lain umumnya bertarung secara individu.

Ketiga, semut mengenal sistem perbudakan. Telur sebagai harta pihak yang kalah perang, akan dikuasai oleh pihak yang memenangi pertarungan. Telur-telur ini akan dijaga sampai menetas dan bayi semut ini akan dijadikan budak-budak pihak yang menang. *Keempat*, semut mengenal sistem peternakan. Para daun pohon jambu, manga, rambutan kadang terdapat jamur putih lembut. Di sana berdiam hewan kecil berwarna putih yang menghasilkan cairan manis. Semut tahu hewan ini malas berpindah, karena itu semut membantu memindahkannya ke tempat baru bila lahan di sekitar itu telah mulai tandus dan pada waktu tertentu semut memerah cairannya. Sampai saat ini belum diketahui hewan lain yang mengenal sistem

perbudakan dan peternakan. *Kelima*, semut mengenal sistem navigasi yang baik.[74]

D.2. Dalam Kausalitas Umum Tetap Ada Keterlibatan-Nya

Yang perlu juga menjadi perhatian adalah bahwa dalam kausalitas umum yang berlaku pada ciptaan Allah, tetap ada keterlibatan-Nya. Meskipun sesuatu sudah berjalan sangat umum dan lazim sehingga terkesan Dia tak lagi terlibat di dalamnya, namun sebenarnya Dia tetap terlibat tetapi dengan jalur atau sebab khusus yang sering kali tidak disadari. Berikut kami kutipkan beberapa ayat yang berkaitan dengan persoalan ini.

> *Dan Allah menurunkan dari langit air (hujan) dan dengan air itu dihidupkan-Nya bumi sesudah matinya. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda (kebesaran Tuhan) bagi orang-orang yang mendengarkan (pelajaran)* (QS. al-Nahl/16: 65).
>
> *Dan dari buah korma dan anggur, kamu buat minuman yang memabukkan dan rezeki yang baik. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda (kebesaran Allah) bagi orang yang memikirkan.* (QS. al-Nahl/16: 65).
>
> *Dan Kami telah meniupkan angin untuk mengawinkan (tumbuh-tumbuhan) dan Kami turunkan hujan dari langit, lalu Kami beri minum kamu dengan air itu, dan sekali-kali bukanlah kamu yang menyimpannya.* (QS. al-Hijr/15: 22).

Menurut Mehdi Golshani, contoh dari ayat-ayat di atas membahas tentang hukum-hukum pasti tertentu mengatur alam semesta ini, dan hukum-hukum ini hanya bermakna jika prinsip kausalitas umum benar. Berkaitan

[74]Agus Purwanto, *Nalar Ayat-ayat Semesta*, h. 366-367.

dengan hal ini, setiap kejadian berlangsung pada tempatnya yang sudah pasti, yaitu setiap kejadian muncul di bawah kondisi-kondisi, pada waktu dan tempat yang sudah pasti. Ini tidak berarti bahwa kejadian itu bebas dari kehendak dan aturan Yang Maha Kuasa, melainkan berarti bahwa di dalam sistem ini, segala sesuatu terlaksana oleh kehendak-Nya, namun melalui saluran khusus. Ayat-ayat di bawah ini menguatkan akan keterlibatan kehendak-Nya.[75]

> *Dan tanah yang baik, tanaman-tanamannya tumbuh subur dengan seizin Allah; dan tanah yang tidak subur, tanaman-tanamannya hanya tumbuh merana. Demikianlah Kami mengulangi tanda-tanda kebesaran (kami) bagi orang-orang yang bersyukur.* (QS. al-A'raf/7: 58).
>
> *Hai Ahli Kitab, sesungguhnya telah datang kepadamu Rasul Kami, menjelaskan kepadamu banyak dari isi Al-Kitab yang kamu sembunyikan, dan banyak (pula yang) dibiarkannya. Sesungguhnya telah datang kepadamu cahaya dari Allah, dan Kitab yang menerangkan. Dengan Kitab itulah Allah menunjuki orang-orang yang mengikuti keridhaan-Nya ke jalan keselamatan, dan (dengan Kitab itu pula) Allah mengeluarkan orang-orang itu dari gelap gulita kepada cahaya yang terang benderang dengan seizin-Nya, dan menunjuki mereka ke jalan yang lurus*. (QS. al-Ma'idah/5: 15-16).

Ketika kita membaca QS. al-A'raf/7: 58, yang terbaca adalah bahwa walaupun Tuhan dengan kehendak-Nya diperlukan bagi tumbuhnya tanam-tanamannya, namun kecocokan tanah juga merupakan syarat. Tidak setiap tanaman dapat tumbuh pada setiap tanah. Dengan kecocokan tanah, Tuhan menjadikan tanaman itu mungkin

[75]Mehdi Golshani, *Filsafat Sains*, h. 127.

untuk tumbuh. Sedangkan QS. al-Ma'idah/5: 15-16 menegaskan bahwa hanya mereka yang mencari ridha Tuhanlah yang akan menikmati hidayah-Nya di dalam al-Quran.[76]

Bagi para tokoh sufi atau aliran teologi yang sepaham tetap meyakini akan adanya keajaiban sehingga hukum sebab akibat dalam dunia fisik dan alat atau sarana fisik tidak berperan di dalam realisasi suatu fenomena. Sebab, suatu kejadian adalah kehendak Tuhan, kecuali jika cara Tuhan untuk menciptakan itulah yang kita sebut "akibat", setelah apa yang kita sebut "sebab", tanpa suatu hubungan di antaranya yang mengharuskan akibat mengikuti sebab. Mereka mengatakan: Bukanlah api yang menyebabkan kapas itu terbakar, tapi adalah Allah yang menyebabkan kapas itu terbakar; dan berubah menjadi abu; dan tentunya jika Tuhan tidak menghendaki, maka api itu tidak akan membakar kapas.[77]

Dalam al-Quran Allah menegaskan bahwa segala sesuatu Dia yang menciptakan, memerintah, dan mengatur. Untuk kasus api yang secara alamiah membakar, maka jika Dia menghendaki lain, maka sifat membakarnya itu tidak berguna. Misalnya, *Kami berfirman, "Hai api menjadi dinginlah, dan menjadi keselamatanlah bagi Ibrahim."* (QS. al-Anbiya/21: 69). Demikian juga soal menumbuhkan suatu tanaman: *Maka terangkanlah kepada-Ku tentang apa yang kalian tanam. Kaliankah yang menumbuhkannya ataukah Kami yang menumbuhkannya?* (QS. al-Waqi'ah/56: 63-64).

[76]Mehdi Golshani, *Filsafat Sains*, h. 127.
[77]Mehdi Golshani, *Filsafat Sains*, h. 128.

Firman Allah di atas menegaskan bahwa hukum sebab akibat itu bukanlah suatu kemutlakan. Bahkan seorang Sufi Agung Jalāl ad-Dīn Rūmī menyebut hubungan sebab akibat itu ilusi. Menurut Rūmī, hubungan itu tidak ubahnya seperti rangkaian yang memanjang seperti tali yang kita lihat dari bara api yang diputar dengan cepat di waktu malam.[78] Setiap orang tahu dan paham bahwa kesan kesinambungan yang ditangkap dari bara api yang diputar tersebut adalah ilusi, tidak sungguh-sungguh terjadi. Kesan adanya hubungan sebab akibat yang begitu lekat dalam pikiran kita adalah cepatnya tindakan Tuhan, namun tidak terjadi dalam arti yang sesungguhnya.[79]

Ilusinya hukum sebab akibat yang disampaikan Jalāl ad-Dīn Rūmī di atas adalah ibarat kita di dalam "bengkel kerja" Tuhan. Tentu saja tidak semua orang diizinkan masuk ke dalam "bengkel"-Nya itu. Panca indera kita tidak sanggup mengintip dengan rinci sistem kerja-Nya. Namun, Tuhan dengan Kebijaksanaan-Nya memberi manusia kesan kesinambungan dan keteraturan pada alam sebagai petunjuk bagi manusia.[80]

Kesan 'kesinambungan dan keteraturan' ini memang pada satu sisi dapat menyeret manusia pada kesesatan sebagaimana dialami oleh saintis yang sudah penulis singgung sebelumnya. Berbeda dengan orang-orang bijak

[78]Jalāl ad-Dīn Rūmī, *The Mathnawi of Jalaluddin Rumi*, terj. R. A. Nicholson, Vol. I, London: Luzac & Co.Ltd., 1977, h. 64.

[79]Mulyadhi Kartanegara, *Menembus Batas Waktu: Panorama Filsafat Islam*, Bandung: Mizan, 2002 , h. 25.

[80]Jalāl ad-Dīn Rūmī, *The Mathnawi of Jalaluddin Rumi*, terj. R. A. Nicholson, Vol. V, London: Luzac & Co.Ltd., 1977, h. 94.

bestari atau para sufi yang selalu melihat Tuhan selalu sibuk setiap saat: "*Setiap waktu Dia dalam kesibukan* (QS. ar-Rahman/55: 29). Alam semesta yang diciptakan-Nya ini selalu Dia perbaharui setiap saat, namun makhluk-makhluk-Nya sering kali tidak menyadari akan hal ini. Rūmī menegaskan hal ini: "Seandainya Dia (Tuhan) perlu mengungkapkan diri-Nya beribu-ribu kali, tidak ada satu pun yang menyerupai yang lain. Engkau pun saat ini memandang-Nya dalam beragam corak. Tidak ada satu pun tindakan-Nya menyerupai yang lain."[81]

Asy-Syaikh Al-Akbar Muḥyiddīn Ibn al-'Arabī juga mempunyai komentar senada dengan Jalāl ad-Dīn Rūmī ketika menjelaskan firman Allah, "*Setiap waktu Dia dalam kesibukan."* (QS. ar-Rahman/55: 29). Ibn al-'Arabī memberikan komentarnya sebagai berikut:

> "Ketahuilah! Semoga Allah SWT menguatkan dan menolongmu! Segala sesuatu yang ada di alam semesta selalu berpindah-pindah dan berubah-ubah dari satu keadaan ke keadaan yang lain. Alam zaman (*'ālam az-zamān*) selalu berubah di setiap momen. Alam nafas-nafas ((*'ālam al-anfās*) juga berganti-ganti di setiap hembusan nafas. Begitu juga dengan alam *tajallī* ((*'ālam at-tajallī*), ia berubah-ubah di setiap *tajallī*. Penyebab dari semua itu adalah firman Allah SWT: "*Setiap waktu Dia dalam kesibukan."* (QS. ar-Rahman/55: 29). Kemudian Dia tegaskan sekali lagi dalam firman-Nya*: "Dan akan Kami*

[81]Mulyadhi Kartanegara, *Jalal Al-Din Rumi: Guru Sufi dan Penyair Agung*, Jakarta: Teraju, 2004, h. 53

selesaikan [setiap urusan] bagi kalian wahai dua makhluk berat" (QS. ar-Rahman/55: 31)."[82]

Pembuktian ilmiah ketidakberlakuan hukum kausalitas (sebab akibat) yang dikemukakan oleh dua sufi di atas (Jalāl ad-Dīn Rūmī dan Ibn al-'Arabī) dan juga sufi-sufi lain yang belum sempat dikutip dalam buku ini bisa dirujuk pada teori kuantum dalam fisika dan prinsip ketidakpastian oleh W. Heisenberg. Para penemu teori ini menolak adanya sistem kausalitas dalam dunia partikel, dan mengizinkan penolakan prinsip keseragaman alam dan prinsip determinisme, serta memberikan status stastitikal terhadap hukum-hukum mikrofisika. [83]

D.3. Kehadiran "Sesuatu Yang Agung"

Temuan seorang ahli genetika terkemuka dunia, Pemenang Max Planck Reserch (1990), dan Japan Academy Prize (1996), Kazuo Murakami, Ph.D., dalam bidang genetika memberi informasi ilmiah tentang kehadiran Tuhan[84] yang mengatur kode genetika ini. Menurut pengakuan Murakami, kehidupan tidak mungkin merupakan hasil dari kebetulan saja. Jika hal ini benar, sebuah mobil seharusnya dapat merakit dirinya secara spontan asalkan seluruh onderdil yang diperlukan telah

[82]Asy-Syaikh Al-Akbar Muḥyiddīn Muḥammad bin 'Ali bin Muḥammad bin Aḥmad bin 'Abdillāh al-Ḥātimī al-'Arabī, *al-Futuḥāt al-Makkiyyah fī Ma'rifah al-Asrār al-Mālikiyyah wa al-Mulkiyyah*, Jil. III, Yogyakarta: Darul Futuhat, 2018, h. 6.

[83]Mehdi Golshani, *Filsafat Sains,* h. 133.

[84]Sebagai seorang akademisi, Kazuo Murakami lebih suka menyebutnya sebagai 'Sesuatu yang Agung'.

terkumpul di satu tempat. Tentu saja ini tidak pernah terjadi. Suatu kuasa yang lebih besar tentunya ada di belakang semua ini, sebuah kekuatan yang berada di luar pemahaman manusia. Inilah yang dinamakan oleh Murakami dengan "Sesuatu yang Agung." Karena "Sesuatu yang Agung" inilah kehidupan dapat berjalan dengan mulus berdasarkan sebuah cetak biru (*blueprint*) yang luar biasa yang dipadatkan ke dalam sebuah sel mungil ini tidak akan dapat tercipta.[85]

Kita memang harus mengakui bahwa hingga saat ini sains telah berhasil mengungkap misteri-misteri dalam hidup, satu demi satu. Namun, tulis Kazuo Murakami, meskipun seluruh tim penerima Hadiah Nobel bekerja sama, mereka masih tidak akan dapat menciptakan satu buah bakteri pun. Ia menulis:

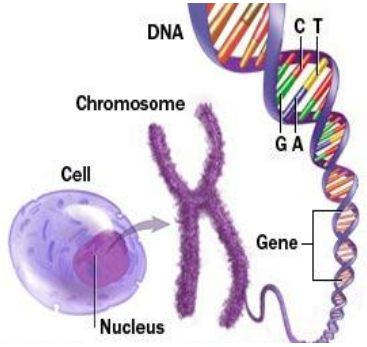
> "Menciptakan kehidupan dari awal adalah sesuatu di luar kemampuan kita. Walaupun ada kemajuan teknologi yang luar biasa, kita tidak boleh lupa bahwa kehidupan kita merupakan anugerah dari kekuatan alam yang sungguh hebat. Banyak orang yang beranggapan bahwa "membuat bayi" itu mudah, namun ini adalah cara yang arogan dalam berpikir. satu-satunya peran yang kita jalankan hanyalah menciptakan kesempatan bagi sebuah kehidupan untuk dilahirkan, dan setelah lahir, memberi kehidupan tersebut nutrisi yang diperlukan untuk tumbuh. Anak-anak tumbuh alami sesuai dengan prinsip-prinsip kehidupan yang telah tersusun dengan sangat mendetail."[86]

---

[85]Kazuo Murakami, *The Divine Message of the DNA: Tuhan Dalam Gen Kita*, terj. Winny Prasetyowati, Bandung: Mizan, 2007, h. 22.

[86]Kazuo Murakami, *The Divine Message*, h. 23.

Berdasarkan pengalaman risetnya selama hampir 40 tahun itu, Murakami bergulat dengan gen dan menemukan kehebatan dan keajaiban gen tersebut. Gen kita, yang terkandung di dalam nukleus sel yang begitu kecil sehingga tidak dapat terlihat, memiliki tiga miliar kombinasi dari empat huruf kimia yang berpasang-pasangan secara sempurna: A (adenin) dengan T (timin) dan C (sitosin) dengan G (guanin).



Gambar 6
Gen Yang Berisi Nukleus Sel Berpasang-pasangan

Informasi yang begitu besar jumlahnya inilah yang menjaga kita tetap hidup—dan tidak hanya kita, tetapi juga setiap makhluk hidup di Bumi mulai dari mikroorganisme hingg tumbuhan, hewan, dan manusia. Diperkirakan terdapat dua juta hingga dua ratus juta spesies yang hidup di dunia ini, semuanya menyandarkan hidup mereka pada kode genetik yang sama. Setelah memaparkan fakta-fakta ini secara ilmiah, Murakami pun mengakui:

> "Bagi saya, hal ini sepertinya begitu luar biasa, namun tetap merupakan suatu fakta yang tak terbantah. Bagi saya, hal

> ini benar-benar merupakan bukti dari apa yang saya sebut sebagai "Sesuatu yang Agung"...sebagian orang menyebutnya sebagai kekuatan Alam; yang lain menyebutnya Tuhan atau Buddha. Kita bebas untuk menyebutnya apa pun yang kita inginkan. Tetapi kita tidak boleh lupa bahwa hidup kita ada berkat karya kekuatan misterius ini...bahwa kuasa ini ada. Dengan bekerja dalam penelitian genetik, perlahan membuat saya menyadari betapa pentingnya memerhatikan kenyataan bahwa hidup kita di dunia berkat adanya keberadaan ini, yang telah mendahului keberadaan kita semua."[87]

Yang sangat menarik perhatian dari sosok Kazuo Murakami adalah gagasannya untuk menyatukan agama dan ilmu pengetahuan (sains). Tampaknya ini adalah hasil dari risetnya selama empat dekade di mana ia menemukan ada "Sesuatu yang Agung" dalam genetika manusia. Karena itu, ia dengan tegas menulis: "Secara pribadi, saya melihat bahwa baik ilmu pengetahuan dan agama berasal dari sebuah sumber yang sama, dan oleh karenanya saya mencari cara untuk menyatukan mereka."[88]

Pengakuan jujur yang dikemukakan oleh Kazuo Murakami boleh jadi tidak diakui oleh ilmuwan lain yang memang teguh dengan prinsip materialisme-sekularisme. Jika demikian kenyataannya, mereka ini—meminjam Jalāl ad-Dīn Rūmī—hanya mengenal tampilan lahir dan kehilangan sensitivitas batinnya terhadap maksud-maksud tersembunyi dari sesuatu. Mereka ini dilukiskan Rūmī:

---

[87]Kazuo Murakami, *The Divine Message*, h. 168-169.
[88]Kazuo Murakami, *The Divine Message*, h. 178.

> "Debu berputar di udara, (tinggi) bagaikan menara: bagaimana mungkin debu mengangkat dirinya tinggi-tinggi? Engkau lihat debu di ketinggian, wahai (pandangan) yang rabun: (engkau) tak menyaksikan angin..." [89]

Jika Kazuo Murakami mengakui keterlibatan *Sesuatu Yang Agung* dalam keajaiban gen kita, maka sesungguhnya itu baru bagian kecil dari banyak ciptaan Allah di alam semesta dan dalam diri manusia ini. M. H. Behesyti—sebagaimana dikutip oleh Mehdi Golshani—menjelaskan bahwa al-Quran menghendaki manusia untuk tidak berhenti pada sebab-sebab perantara dan gagal dalam mencapai Sumber. M. H. Behesyti lebih jauh menulis:

> "Di dalam seluruh ayat [al-Quran] ada suara yang mengatakan: 'Bangunlah (sadarlah)' ketika Anda mempelajari dunia ini, jangan terpeleset ke parit; hati-hati jangan sampai meninggalkan rangkaian; jangan tenggelamkan diri Anda ke dunia materi...Benar bahwa untuk bertani, Anda membuat persiapan-persiapan yang harus Anda lakukan, akan tetapi jangan membayangkan bahwa rangkaian itu sepenuhnya di tangan kalian. Tidakkah kalian melihat pada waktu kalian menemukan sebuah pohon muda dan hijau tiba-tiba mati dan layu walaupun dijaga baik dengan menggunakan seluruh alat-alat modern dan alat-alat lama. Karena itu, Anda dengan seluruh alat-alat yang Anda punyai adalah juga terlalu tidak berarti untuk menguasai akhir rangkaian ini. benar, bahwa air minum itu turun dari awan, akan tetapi jangan biarkan mata pandangan Anda melihat awan itu dengan mengatakan bahwa air di awan itu bersih. Al-Quran

[89]Mulyadhi Kartanegara, *Jalal Al-Din Rumi,* h. 72.

> mengatakan: Boleh jadi hujan, tetapi bisa jadi hujan itu tercemari atau begitu pahit dan tidak bisa dirasakan sehingga seseorang tidak bisa meminum walau setetes darinya; maka akhir rangkaian dari minum kalian adalah bukan dari tangan awan, akan tetapi pada Kekuasaan Yang Maha Arif, yang telah menciptakan awan dan ratusan sarana lain yang bekerja di bawah perintah-Nya dan membersihkan manusia dengan air-air yang segar dan berasa enak."[90]

Ketika kita memperhatikan banyak keajaiban-keajaiban dengan memperhatikan keberagamaan pola-pola Ilahiah di alam ini, maka hal itu tidak ada pengecualian hukum apa pun. Sebab, ketika ditemukan suatu penyimpangan dari hukum alam, maka itu tidak perlu berarti bahwa hukum tersebut tidak benar atau bahwa hukum kausalitas itu dilanggar. Boleh jadi membuat satu hukum tidak efektif dengan bantuan hukum yang lain di alam semesta. Jika sebuah benda jatuh karena gravitasi, kekuatan ini boleh jadi dinetralisir oleh kekuasaan lain. Karenanya, dalam melihat sebuah benda yang tergantung di udara, kita tidak bisa langsung menganggap bahwa di sana tidak ada hukum seperti gravitasi; seharusnya kita dapat mengasumsikan bahwa di sana ada kekuatan lain di samping kekuatan gravitasi. [91] []

[90]Mehdi Golshani, *Filsafat Sains,* h. 131.
[91]Mehdi Golshani, *Filsafat Sains,* h. 131.

PIMPINAN WILAYAH GERAKAN PEMUDA ANSOR NAHDLATUL ULAMA PROVINSI JAWA TENGAH

BAB IV
SAINTIS YANG SUFI

Mengapa ada saintis sufi? Tentu saja berangkat dari fakta bahwa setiap produk, apa pun jenisnya, pasti membawa tata nilai dan pandangan hidup atau pandangan dunia (*worldview*) dari produsennya. Sains adalah salah satu produk manusia yang paling berpengaruh dalam membentuk peradaban manusia, tentu ia membawa pandangan dunia kreatornya. Yang membedakan produk sains dengan produk lainnya terletak pada sifat atau karakter sains yang lebih abstrak dan tidak mempunyai kompetitor. Sementara di dunia musik, kita mengenal musik Barat, India, musik padang pasir, musik lokal, musik campur sari, musik jazz, dan sebagainya, sedangkan untuk sains sampai hari ini kita hanya punya satu sains dominan, yakni sains modern atau sains Barat.[1]

Sebagaimana disebutkan di atas bahwa sains membawa tata nilai dan pandangan hidup, maka sains modern atau sains Barat telah membawa tata nilai objektivitas. Atas nama objektivitas, maka saintis (ilmuwan) Barat telah menegasikan aspek-aspek transendensi, karena apa yang *non-observable* dianggap tidak ada. Gaston Berger—sebagaimana dikutip Roger Garaudy—membagi tiga kelompok ilmuwan Barat yang menafikan nilai-nilai transedensi tersebut; *pertama*, kelompok *suffisance* (puas), orang-orang positivis yang merasa puas dengan fakta-fakta, dan cenderung saintisme; *kedua*, kelompok orang-orang

[1]Agus Purwanto, *Ayat-ayat Semesta*, h. 188.

yang pasrah, mengaku bahwa dunia ini tidak sempurna, tidak koheren, namun tetap perlu menerimanya, sebab itu adalah satu-satunya yang ada; dan *ketiga*, kelompok orang-orang yang ingin mengubah dunia tetapi tidak mengetahui mana yang dapat memberi arti.[2]

Munculnya tiga kelompok di atas mengindikasikan bahwa sains modern yang selama ini digadang-gadang bersifat netral, bebas nilai, objektif dan sebagainya ternyata melahirkan berbagai dampak yang bisa dirasakan saat ini. Tentu saja setiap ilmuwan harus bisa memberikan solusi konstruktif ketimbang menyalahkan atau mengutuk. Sebab, kita semua sudah terbuai dan menikmati paradigma sains modern dan semua produk-produknya. Kenyataan ini juga harus menyadarkan kita semua bahwa sains adalah produk manusia seperti halnya musik, film, lukisan, patung, bangunan, dan lain sebagainya.

Masih terbuka lebar bagi upaya menggugat absolutisme sains modern, dengan mengupayakan sains alternatif yang lebih menjamin peradaban yang sesuai dengan tuntutan kemanusiaan, antara lain oleh kaum muslim. Nilai-nilai Islam menghasilkan sains Islam, walaupun sains Islam tidak berurusan dengan produktivitas sains itu sendiri seperti eksperimentasi dan teoretisasi. Nilai agama tidak cukup diwujudkan dalam etika sains, namun konsep ontologis (objek sains) dan epistemologisnya (metode keilmuwan) juga harus melibatkan nilai-nilai Islam. Al-Quran memang bukan buku sains, melainkan kitab

[2]Roger Garaudy, *Mencari Agama pada Abad XX: Wasiat Filsafat*, terj. H.M. Rasjidi, Jakarta: Bulan Bintang, 1986, h. 61-62.

petunjuk. Rujukan al-Quran tentang fenomena alam hanya untuk mendekatkan manusia pada Allah dengan cara merenungkan wujud alam. Dalam perpektif al-Qur'an, memahami alam bukanlah usaha yang bermakna kecuali bertujuan memahami Allah dan mendekatkan diri pada-Nya. Karena itu, kesimpulan ilmiah ilmuwan beragama akan berlainan dengan ilmuwan ateis, walaupun menggunakan pendekatan teori yang sama. Bagi ilmuwan yang percaya kepada Tuhan, studi eksperimental tak bisa memberikan pengetahuan final. Pada akhirnya, manusia juga memiliki keterbatasan. Karena itu penalaran ilmiah harus dibarengi dengan perenungan yang tak terikat dengan pengetahuan indrawi.[3]

A. Kesatuan Akal dan Qalbu

Sebagaimana disinggung di atas, penalaran ilmiah (aspek rasionalitas) tidak bisa dijadikan satu-satunya standar dalam memperoleh pengetahuan dan kebenaran. Ia harus ditopang oleh *qalb* (hati) sehingga terjadi kesatuan akal dan hati. Sebab, keduanya merupakan ciptaan Allah yang sangat penting bagi manusia. Melalui akal dan hati inilah Dia berkomunikasi dengan ciptaan-ciptaan-Nya sehingga kita bisa mempelajari dan memahami tanda-tanda kebesaran-Nya.[4]

---

[3]Samsul Hidayat, "Sacred vs Secular Science: Carut Marut Hubungan Agama dan Sains", dalam *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam*, Volume 8, Nomor 1, Juni 2014, h. 92-93.

[4]Lihat: M. Fethullah Gülen, *Memadukan Akal dan Kalbu Dalam Beriman*, terj. Tri Wibowo Budi Santoso, Jakarta: Murai Kencana, 2002; M. Fethullah Gülen, *Menghidupkan Iman Dengan Mempelajari Tanda-Tanda*

Dalam al-Quran Allah memberitahu kita tentang cara-cara memahami alam ciptaan-Nya. Dia menciptakan alam semesta dan memperlihatkan aspek-aspek perbendaharaan misterius di dalamnya untuk menunjukkan bagaimana Nama dan Sifat-Nya serta Keindahan-Nya dan Dia menciptakan alam setahap demi setahap.[5] Salah satunya ditemukan dalam ayat berikut:

> *Dan Allah mengeluarkan kamu dari perut ibumu dalam keadaan tidak mengetahui sesuatupun, dan Dia memberi kamu pendengaran, penglihatan dan hati, agar kamu bersyukur* (QS. al-Nahl/16: 78).

Dalam ayat di atas Dia memberitahu kita tentang proses penciptaan setahap demi setahap dari "*mengeluarkan kamu dari perut ibumu*", kemudian Dia menginformasikan kepada kita bahwa pemahaman dapat dicapai melalui mata (*al-abshār*), telinga (*al-sam'u*), dan intelek (*al-af'idah* jamak dari *fu'ad*). Penyebutan *penglihatan* dan *pendengaran* dari beberapa indera-indera eksternal dalam ayat tersebut disebabkan keduanya merupakan alat-alat utama yang membantu seseorang dalam meraih pengetahuan akan dunia fisik. Meskipun bisa juga ada yang berpendapat dengan merujuk al-Quran bahwa indera perasa, pencium, dan peraba juga berguna untuk memberikan informasi berharga tentang dunia eksternal kepada kita (lihat: QS. al-A'raf/7: 22; Yusuf/12: 94; al-An'am/6: 7). Kemudian kata '*fu'ad* (intelek) ditafsirkan sebagai sebuah alat persepsi dan penalaran. Hati

---

Kebesaran-Nya, terj. Sugeng Hariyanto, Fathor Rasyid dan Susi Rohwati, Jakarta: Murai Kencana, 2002.

[5]M. Fethullah Gülen, *Memadukan Akal dan Kalbu*, h. 15.

(*qalb*) juga disebutkan sebagai alat pemahaman dan persepsi.[6]

> *Maka apakah mereka tidak berjalan di muka bumi, lalu mereka mempunyai hati yang dengan itu mereka dapat memahami* (QS. al-Hajj/22: 46).
>
> *mereka mempunyai hati, tetapi tidak dipergunakannya untuk memahami* (QS. al-A'raf/7: 179).
>
> *dan hati mereka telah dikunci mati maka mereka tidak mengetahui* (QS. al-Taubah/9: 87).
>
> *Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat peringatan bagi orang-orang yang mempunyai hati* (QS. Qaf/50: 37).
>
> *Mereka itulah orang-orang yang hati, pendengaran dan penglihatannya telah dikunci mati oleh Allah, dan mereka itulah orang-orang yang lalai*. (QS. al-Nahl/16: 108).

Mohammad Iqbal menyatakan bahwa manusia melalui potensi akalnya yang berada dalam jiwa dan perangkat indriawinya dapat menjangkau apa saja. Namun Iqbal menggarisbawahi bahwa selain potensi akal yang menjadi fondasi ilmu-ilmu alam, ada potensi hati yang diberikan Tuhan pada diri manusia. Berkenaan dengan ini Iqbal menulis, *"Yet it cannot be denied that faith is more than mere feeling. It has something like a cognitive content."*[7] Dalam pernyataan Iqbal ini ditegaskan bahwa keberadaan iman itu bukan semata-mata perasaan melainkan di dalamnya ada dimensi kognitif (pengetahuan, makrifat).

---

[6]Mehdi Gholshani, *Filsafat-Sains menurut al-Quran*, terj. Agus Effendi, Bandung: Mizan, 1986, h. 83.

[7]Mohammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Stanford-California: Stanford University Press, 2012, h. 1.

Eksistensi manusia baru ada seutuhnya ketika terjadinya pertemuan antara dua substansi yang berbeda yakni substansi fisik yang berbentuk manusia sempurna yang berasal dari bumi dan substansi Ruh yang berasal dari Tuhan yang mencipta. Manusia dan metafisika memiliki suatu keterkaitan erat. Tanpa adanya proses metafisika, patut dipertanyakan eksistensi manusia sebagai makhluk hidup yang tinggal dan menetap di dua alam yakni dunia dan akhirat.[8]

Para pemikir sepakat bahwa betapa pun sangat pentingnya akal, ia tetap terbatas dan karena itu memerlukan alat atau sumber lain, yaitu hati atau intuisi yang bentuk tertingginya adalah wahyu. Mulyadhi Kartanegara dengan mengutip Henry Bergson menyatakan bahwa akal sangat kompeten untuk menganalisis ruang, tetapi tidak tentang waktu. Untuk memahami waktu kita harus menggunakan intuisi sebagai alat atau "metode filosofis" yang paling tepat untuknya. Akal memang sangat kompetetn untuk memahami apa disebut "pengalaman fenomenal", tetapi tidak untuk "pengalaman eksistensial."[9]

Mulyadhi Kartenagara menyebutkan tiga alasan pokok mengapa hati (*qalb*) sebagai sumber pengetahuan. *Alasan pertama*, akal memang sangat berguna sebagai sumber ilmu, tetapi hanya sebagai kecapakan intelektual atau

[8]Syarifuddin, *Pemikiran Metafisika Muhammad Iqbal dan Korelasinya Dalam Merekonstruksi Karakter Mahasiswa Pada Lembaga Pendidikan: Studi Kasus pada Yayasan Prof. Dr. H. Kadirun Yahya*, Disertasi pada Pascasarjana UIN Sumatera Utara, 2018, h. 123.

[9]Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak*, h. 26-27.

kecerdasan intelegensi; kenyataan ini telah diingatkan oleh Sufi Agung, Jalāl al-Dīn Rūmī: *"Akal boleh menguasai seribu cabang ilmu, tetapi tentang hidupnya sendiri, ia tidak tahu apa-apa."* Dalam banyak kasus, akal sering tidak berkutik saat dihadapkan dengan persoalan-persoalan kehidupan yang rumit dan kompleks khususnya menyangkut sisi emosional dan bahkan spiritual manusia. Misalnya, saat ada persoalan *cinta*, di sini akal tidak bisa berbuat apa-apa. Pikiran seseorang menjadi buntu, lidah menjadi kelu dan kaku. Dengan kata lain, tulis Kartanegara, "Akal tidak mengerti banyak tentang pengalaman-pengalaman eksistensial, yaitu pengalaman yang secara langsung kita rasakan, dan bukan seperti yang kita konsepsikan. Hanya hati atau intuisilah yang mampu melakukannya."

Alasan kedua, akal dengan kebiasaannya meruang-ruang (*spatilize*) apa pun yang menjadi objeknya cenderung memahami sesuatu yang secara general atau homogen sehingga tidak mampu mengerti keunikan sebuah "momen" atau "ruang" sebagaimana yang dialami secara langsung oleh seseorang.[10] Ketika kita menyaksikan dan menjalani kehidupan baik melalui diri sendiri maupun orang lain, kita akan menemukan sisi-sisi keunikan dari hidup ini. Kondisi seperti ini sulit dipahami oleh akal. Bagi akal, satu menit di sini akan sama saja dengan satu menit di mana pun; satu jengkal di sini akan sama saja dengan satu jengkal di mana pun. Akal tidak akan mengerti mengapa bagi seseorang ada hari yang baik dan hari yang buruk. Akal juga tidak akan

[10]Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak*, h. 27.

mengerti mengapa bagi orang atau kelompok tertentu ada tempat-tempat sakral dan ada yang profan.

Alasan ketiga, akal, seperti yang dikatakan oleh Rūmī dan Bergson, tidak mampu memahami objek penelitiannya secara langsung karena akal dengan menggunakan kata-kata atau simbol hanya akan berputar-putar seputar objek tersebut, tetapi tidak pernah dapat secara langsung menyentuhnya. Pengenalan akal terhadap objeknya barulah bersifat simbolis, yakni melalui kata-kata, tetapi kata-kata saja tidak akan pernah memberi pengetahuan yang sejati tentang sebuah objek yang dipelajarinya. Mengutip Sufi Agung Rūmī yang bertanya kepada mereka yang mengungkan akal: "Dapatkah Anda menyunting sekuntum mawar dari M.A.W.A.R? Tidak, Anda baru menyebut nama, cara yang empunya nama."[11]

Setelah memahami tiga kelemahan yang dimiliki oleh akal di atas, Allah melengkapinya dengan intuisi atau hati (*qalb*). Karena itu, wajib bagi seorang saintis yang sufi untuk menyatukan *akal* dan *hati* dalam dirinya agar bangunan ilmunya lengkap dan sempurna. Berkaitan dengan penyatuan akal dan hati ini, Mulyadhi Kartanegara menyatakan:

> "Ketika akal tidak mampu memahami "wilayah kehidupan emosional manusia", hati kemudian dapat memahaminya. Hati (intuisi) yang terlatih akan dapat memahami perasaan seseorang hanya, misalnya, dengan mendengar suara atau memandang matanya. Ketika akal hanya berkutat pada tataran kesadaran, hati bisa menerobos ke alam

[11]Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak*, h. 27.

> ketidaksadaran (atau alam gaib dalam bahasa religius) sehingga mampu memahami pengalaman-pengalaman non-indriawi atau apa saja yang sering disebut ESP (*extra-sensory perception*), termasuk pengalaman-pengalaman mistik atau religius. Ia bahkan bisa berkomunikasi melalui "bahasa hati" dengan makhluk-makhluk gaib, seperti malaikat, jin, atau bahkan Tuhan sendiri, seperti yang dialami oleh para nabi. Ibarat radar, hati manusia terkadang mampu menangkap sinyal dari langit dengan begitu terang, betapapun redupnya sinyal itu dari sudut pandang akal." [12]

Hati juga mempunyai kemampuan untuk mengenal objeknya secara lebih akrab dan langsung. Pengetahuan intuitif adalah pengetahuan "eksperiensial" atau pengetahuan yang didasarkan pada pengalaman. Hati mengerti "manis" bukan dari kata orang ataupun melalui bacaan, melainkan justru dengan mencicipinya. Ia, misalnya, mengerti cinta bukan melalui mulut orang dan teori-teori cinta yang sering jauh berbeda dengan yang dialami, melainkan memahaminya dengan betul-betul jatuh cinta.

Alangkah indahnya ketika seorang saintis melakukan pengamatan terhadap semua fenomena alam dan kehidupan sehari-hari dengan *akal-hati* sekaligus. Ia tidak hanya mendasarkan ilmunya pada pengalaman empirik tetapi juga pengalaman eksperiensial. Sebuah kasus di sini adalah ketika Allah menunjukkan kepada Ibrahim bagaimana Dia menghidupkan yang mati.

---

[12]Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak*, h. 27-28.

> Dan (ingatlah) ketika Ibrahim berkata: "Ya Tuhanku, perlihatkanlah kepadaku bagaimana Engkau menghidupkan orang-orang mati." Allah berfirman: "Belum yakinkah kamu ?" Ibrahim menjawab: "Aku telah meyakini, tetapi agar hatiku tetap mantap (dengan imanku)." Allah berfirman: "(Kalau demikian) ambillah empat ekor burung, lalu cincanglah semuanya olehmu. (Allah berfirman): "Lalu letakkan di atas tiap-tiap satu bukit satu bagian dari bagian-bagian itu, kemudian panggillah mereka, niscaya mereka datang kepadamu dengan segera." Dan ketahuilah bahwa Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana. (QS. al-Baqarah/2: 260).

Dari ayat di atas, Allah mengajarkan dua pengalaman sekaligus kepada Ibrahim: pengalaman empirik dan pengalaman eksperiensial. Pengalaman empirik (melalui ekperimen) diperoleh Ibrahim dengan perintah Allah untuk mengumpulkan empat ekor burung kemudian memintanya untuk memotong-motong dan kemudian meletakaan di atas bukit yang berbeda potongan-potongan itu. Secara akal, tidak mungkin burung-burung tersebut akan menyatunya dan hidup kembali. Namun, dengan Keperkasaan dan Kebijaksanaan-Nya Allah menyuruh Ibrahim memanggil burung-burung itu kepadanya, dan akhirnya burung-burung itu menyatu dan hidup kembali memenuhi panggilan Ibrahim. Ibrahim pun menjadi tenang dan mantap hatinya. Inilah pengalaman eksperiensial. Nah, pengalaman eksperiensial ini—dalam bahasa Jalāl ad-Dīn Rūmī—hanya bisa dirasakan dan dinikmati dengan hati yang diberkahi oleh Sang Pemilik Hati (Allah).

Jalāl ad-Dīn Rūmī mengingatkan bahwa Tuhan Yang Tak Terlihat (*Unseen, Ghaib*) itu bersemayam di dalam hati seorang hamba. Seseorang yang selalu menggosok hatinya hingga bersih mengkilap maka ia melihat bentuk-bentuk-Nya semakin nyata baginya.

> *Everyone sees the Unseen in proportion to the clarity of his heart, and that depends upon how much he has polished it.*
>
> *Woever has polished it more sees more-more Unseen forms become manifest to him.* [13]
>
> Setiap orang melihat Yang Tak Terlihat dalam persemayaman hatinya, dan bergantung pada seberapakah ia menggosoknya.
>
> Bagi siapa yang menggosoknya hingga kilap, maka bentuk-bentuk Yang Tak Terlihat semakin nyata baginya.

Menurut Rūmī, yang perlu diingat lagi adalah bahwa sekuat apa pun seseorang menggosok hatinya agar mengkilap sehingga mampu melihat-Nya juga sangat tergantung pada berkah-Nya. Karena itu, Rūmī menyatakan:

> Jika kau berkata, "Kesucian adalah karunia Tuhan," baiklah, keberhasilan dalam menggosok hati ini juga berasal dari berkah-Nya.
>
> *If you say: "Purity is God's bounty," well, this success in polishing the heart also derives from His bestowal.*
>
> *A man strives and prays to the extent of his spiritual aspiration: A man shall to his account only as he has labored* (LIII 39). [14]
>
> Seseorang yang berjuang dan berdoa dalam keluasan rohani ini: *Dan bahwa manusia tidak memperoleh selain apa yang telah diusahakannya* (QS. an-Najm/53: 39).

---

[13]William C. Chittick, *The Sufi Path of Love,* h. 162.

[14] William C. Chittick, *The Sufi Path of Love,*h. 162.

> Tuhanlah yang mengendalikan hasrat—tiada seorang pengemis yang malang bercita-cita menjadi raja.

Menurut Robert Frager, hati menyimpan kecerdasan dan kearifan kita yang paling dalam. Ia fokus makrifat, *gnosis*, atau pengetahuan spiritual. Karena alasan inilah, para sufi berusaha sekuat mungkin untuk menumbuhkan hati yang lembut dan penuh kasih sayang, serta menumbuhkan kecerdasan hati. Kecerdasan hati ini merupakan kecerdasan yang lebih mendalam dan mendasar dibandingkan dengan kecerdasan abstrak akal. Disebutkan dalam *maqalah* para sufi bahwa ketika mata hati seseorang terbuka, maka ia mampu melihat melampaui penampilan segala sesuatu yang palsu, dan jika telinga hati terbuka, ia dapat mendengar kebenaran yang tersembunyi dibalik kata-kata yang diucapkan.[15] Mengingat posisi hati yang sangat penting ini, Robert Frager menegaskan:

> "Hati menyimpan percikan atau roh ilahiah di dalam diri kita. Karenanya, hati adalah kuil Tuhan. Para sufi—sebagai pemilik kuil ilahiah yang tak terbatas—mencoba dan mengingatkan untuk memperlakukan setiap orang dengan kebaikan dan penghormatan...tasawuf menekankan kesasadaran hubungan kemanusiaan dan pelayanan sebagai disiplin spiritual yang mendasar." [16]

Abū Hāmid Al-Ghazālī menjelaskan bahwa hati (*qalb*) yang telah diberdayakan secara maksimal akan menjadi pemandu bagi pengembangan semua tingkah laku lahiriah

---

[15]Robert Frager, *Psikologi Sufi untuk Transformasi Hati, Diri dan Jiwa*, terj. Hasmiyah Rauf, Jakarta: Serambi, 2002, h. 30.

[16]Robert Frager, *Psikologi Sufi*, h. 30.

manusia.[17] Inilah *hati yang terpandu* yang akan berdampak pada pribadi yang baik sesuai dengan fitrah aslinya.[18] Hati yang terpandu ini disebut juga hati yang sehat (*qalb salīm*) dengan tanda-tandanya: (1) selamat dari setiap nafsu atau keinginan yang menyalahi perintah Allah, (2) selamat dari setiap syubhat dan kesalahpahaman yang bertentangan dengan kebaikan dan kebenaran, (3) selamat dari penghambaan kepada selain Allah, dan (4) bila mencintai dan membenci sesuatu hanya karena Allah.[19]

Manusia yang berhati sehat (*salīm*) akan mempengaruhi tingkah laku lahiriahnya sehingga ia cenderung menjaga dirinya dari perbuatan-perbuatan tercela dan senantiasa berusaha berbuat baik dan positif. Kondisi ini muncul sebagai akibat dari potensi hati yang mempunyai natur *malāikat, al-nūr al-ilāhī* (cahaya ketuhanan), dan *al-baṣīrah al-bāthiniyah* (mata batin) yang selalu mengarah-kannya untuk berbuat dan berperilaku baik serta membimbingnya untuk mendekat kepada Allah.

Menurut Prof. Dr. H. Abdullah Hadziq, M.A., hati yang memiliki potensi *malāikat, al-nūr al-ilāhī*, dan *al-baṣīrah al-bāthiniyah* ini akan mampu menangkap segala sesuatu di luar penglihatan dan pengamatan indera, memperoleh ilmu-ilmu laduni yang bersifat metafisik, dan mengungkap rahasia

---

[17]Al-Imām Abū Hāmid Al-Ghazālī, "Rauḍah al-Thālibīn wa 'Umdat al-Sālikīn", dalam *Majmū'ah Rasā'il al-Imām al-Ghazālī*, Beirut: Dār al-Fikr, 1996, h. 145 dan 103.

[18]Abdullah Hadziq, *Rekonsiliasi Psikologi Sufistik dan Humanistik*, Semarang: RaSAIL, 2005, h. 105.

[19]Abdullah Hadziq, *Rekonsiliasi,* h. 105-106.

ketuhanan (*kasyf asrār al-Rubūbiyah*) serta mampu mengantarkan manusia tingkat perkembangan perilaku yang sangat *ṣāliḥ*.[20] Karena potensinya yang luar biasa ini, maka para sufi selalu *mewanti-wanti* agar hati jangan sampai berkarat. Sebab, hati yang berkarat ini akan menutupi semua potensi-potensi tersebut.[21]

B. Temuan Sains Yang Memperkuat Perjalanan Spiritual

Sebagai sebuah tradisi religious yang utuh, yang mencakup semua aspek kehidupan manusia, Islam tidak hanya membahas *apa yang wajib* dan *apa yang dilarang* untuk dilakukan manusia, tetapi juga membahas apa yang perlu diketahuinya. Dengan kata lain, Islam adalah sebuah cara berbuat dan melakukan sesuatu sekaligus sebuah cara untuk mengetahui. Dari kedua jalan itu, aspek mengetahui adalah yang penting.[22]

Ilmu merupakan bagian yang sangat penting bagi manusia. Ketika Allah menciptakan Adam, Dia memberinya ilmu. Karena itu, bagi manusia, ilmu sama pentingnya dengan wujud. Jika manusia hanya memiliki wujud dan tidak memiliki ilmu, ia hanya akan sedikit memiliki arti. Al-Quran menjelaskan bahwa ketika Allah akan menciptakan Adam, Dia memberitahu para malaikat. Mereka tidak

---

[20]Abdullah Hadziq, *Rekonsiliasi,* h. 106.

[21]Syaikh 'Abdul Qādir al-Jīlānī, *al-Fatḥu al-Rabbānī wa al-Faiḍ al-Raḥmānī*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1998, h. 101-102.

[22]Osman Bakar, *Tauhid dan Sains: Esai-esai tentang Sejarah dan Filsafat Sains Islam*, terj. Yuliani Liputo, Bandung: Pustaka Hidayah, 1994, h. 11.

menyukai keinginan Allah tersebut. Mereka mengatakan: "Mengapa Engkau akan menciptakan makhluk di bumi yang akan berbuat kerusakan dan menumpahkan darah? Sedangkan kami di sini memuja kesucian-Mu dan memuji keagungan-Mu." Dalam jawaban-Nya, Allah tidak menyang-kal sangkaan yang ditujukan malaikat terhadap Adam, tetapi hanya mengatakan: "Aku mengetahui apa yang tidak engkau ketahui." Kemudian setelah mencipta-kan Adam, Allah mempertemukan malaikat dengan Adam berhadap-hadapan dan bertanya kepada para malaikat: *"Beritahu Aku nama-nama benda ini."* Pertanyaan ini merupakan ujian: ujian primordial pertama. Malaikat menjawab: *"Keagungan milik-Mu, kami tidak tahu, kami hanya mengetahui apa yang sudah Engkau beri-tahukan kepada kami; kami tidak mengetahui selain itu."* Tetapi Adam yang telah diberi oleh Allah kemampuan untuk menguasai pengetahuan kreatif, dapat memberi nama benda-benda itu. Jadi, manusia, Adam, memiliki kemampuan besar untuk menguasai ilmu. Malaikat atau makhluk lain tidak memiliki kemampuan tersebut.[23]

Perlu digarisbawahi di sini, bahwa, 'aspek mengetahui' telah terpatri sebagai fitrah manusia yang dilekatkan pada Bapak Adam dan Ibu Hawa ketika keduanya berani melanggar larangan Allah untuk tidak mendekati 'pohon terlarang'. Al-Quran menginformasikan:

> *Dan Kami berfirman: "Hai Adam, diamilah oleh kamu dan isterimu surga ini, dan makanlah makanan-makanannya yang banyak lagi baik di mana saja yang kamu sukai, dan janganlah*

[23]Fazlur Rahman, "Islamization of Knowledge: A Response", *The American Journal of Islamic Social Science*, Vol. 5, No.1, 1988, h. 449.

kamu dekati pohon ini[24]*, yang menyebabkan kamu termasuk orang-orang yang zalim"* (QS. al-Baqarah/2: 35).

Allah berfirman): "Hai Adam bertempat tinggallah kamu dan isterimu di surga serta makanlah olehmu berdua (buah-buahan) di mana saja yang kamu sukai, dan janganlah kamu berdua mendekati pohon ini, lalu menjadilah kamu berdua termasuk orang-orang yang zalim" (QS. al-A'rāf/7: 19).

Terjadinya pelanggaran itu disebabkan oleh tipu daya setan. Al-Quran sekali lagi menginformasikan:

maka setan membujuk keduanya (untuk memakan buah itu) dengan tipu daya. Tatkala keduanya telah merasai buah kayu itu, nampaklah bagi keduanya aurat-auratnya, dan mulailah keduanya menutupinya dengan daun-daun surga. Kemudian Tuhan mereka menyeru mereka: "Bukankah Aku telah melarang kamu berdua dari pohon kayu itu dan Aku katakan kepadamu: "Sesungguhnya setan itu adalah musuh yang nyata bagi kamu berdua." (QS. al-A'rāf/7: 22).

Menurut Abbas Mahmud al-Aqad, keutamaan terbesar agama Islam ialah bahwa agama ini membuka pintu selebar-lebarnya bagi kaum Muslimin untuk memperoleh pengetahuan. Agama ini mendorong penganutnya mendalaminya dan meraih kemajuan, menerima perkembangan baru keilmuan yang sesuai dengan kemajuan zaman. Agama ini juga selalu memperbarui cara-cara untuk memperoleh penemuan-penemuan baru dan sarana-sarana pengajaran.

[24]"Pohon ini' (*hażihi al-syajarah* pada QS. Ṭāhā/20: 120 dinamai dengan 'pohon keabadian hidup' ('the three of life eternal dan di dalam Bible (Genesis ii: 9 menyebutnya dengan 'pohon kehidupan' (*the tree of life* dan 'pohon pengetahuan baik dan buruk' (Muhammad Asad, *The Message of the Qur'an*, Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980, h. 9-10.

Dapat ditegaskan bahwa agama ini tidak pernah melumpuhkan semangat kaum Muslimin menuntut ilmu pengetahuan atau melarang mereka memperluas penelitian dan pengamatan, namun justru sangat memacu untuk memperoleh semua ilmu pengetahuan.[25] Bahkan, banyak ayat dalam al-Quran yang mendorong untuk mencari ilmu, sebab ilmu merupakan bagian dari rahmat Ilahi yang dikaruniakan kepada kita oleh Sang Pencipta.[26]

Dalam Islam ilmu pengetahuan merupakan cara yang utama untuk keselamatan jiwa dan perolehan kebahagiaan serta kesejahteraan manusia dalam kehidupan di dunia dan di akhirat nanti.[27] Karena itulah kesaksian iman Islam, *lā ilāha illā Allāh* (tak ada tuhan kecuali Allah), adalah sebuah pernyataan tentang realitas. Seorang Muslim melihat berbagai sains, ilmu alam, ilmu sosial, dan yang lainnya sebagai beragam bukti yang menunjuk pada kebenaran bagi pernyataan yang paling fundamental dalam Islam ini.[28]

Sains yang dipelajari sekarang ini adalah sains Barat yang dianggap "cacat" oleh para sarjana, seperti yang diungkapkan oleh Munawar Ahmad Anees dan Merryl Wyn Davies:

> "Sains yang dipelajari dewasa ini adalah sains Barat. Sains Barat ini dituduh jauh dari berfungsi sebuah disiplin

---

[25]Abbas Mahmud al-Aqad, *Filsafat Qur'an*, terj. Tim Pustaka Firdaus, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986, h. 16.

[26]M. Fethullah Gülen, *Memadukan Akal dan Kalbu*, h. 92.

[27]Osman Bakar, *Tauhid dan Sains: Esai-esai tentang Sejarah dan Filsafat Sains Islam*, terj. Yuliani Liputo, Bandung: Pustaka Hidayah, 1994, h. 11.

[28]Osman Bakar, *Tauhid*, h. 11.

akademis. Sains ini telah menjadi alat ideologis. Berbagai produk, alat-alat teknologinya, digunakan untuk menjiwai dan menanamkan sebuah sistem yang mengabadikan diri, yang dibangun atas dasar asumsi-asumsi metafisika dan berbagai abstraksi tentang hakikat fenomena alam serta manusia. Dalam praktiknya, sains bersifat destruktif dan boros, tidak memperhatikan pertumbuhan konsekuensialnya serta brutal. Sains juga bersifat eksploitatif, lantaran menggunakan sarana apa pun yang mungkin tanpa menengok ke belakang atau ke depan. Secara universal, batasan-batasan empiris yang ditetapkannya sendiri di luar pagar sebuah sistem pengetahuan terpadu tidak bisa dipastikan kebenarannya. Sains juga hanya bersifat subjektif dan bukan objektif lantaran diwarnai oleh berbagai nilai sosial, kultural, dan historis dalam masyarakat yang dengannya ia dihasilkan dan didistribusikan."[29]

Kelompok ilmuwan Muslim ingin menggeser sains Barat tersebut dengan mengenalkan sains Islam (*Islamic science*). Pergeseran menuju sains Islam tidaklah harus disamakan dengan menemukan kembali roda. Tidak ada upaya untuk merongrong, atau melakukan sabotase atas, jerih payah kumulatif manusia dalam menumpuk-numpuk kebijaksanaan yang telah melahirkan berbagai alat untuk meningkatkan kesejahteraan manusia serta memahami fenomena alam. Akan tetapi, sains Islam adalah bagian dari,

[29]Munawar Ahmad Anees dan Merryl Wyn Davies, "Sains Islam: Pemikiran Mutakhir dan Berbagai Arah Kecenderungan Masa Depan", dalam *Al-Hikmah: Jurnal Studi-studi Islam*, Nomor 15 Volume VI Tahun 1995, h. 73.

dan memadukan, alat pemahaman yang mempertanyakan dan mengevaluasi kebijaksanaan yang bertumpu pada definisi holistiknya sendiri tentang tujuan utama peningkatan kesejahteraan manusia. Pergeseran ke arah sians Islam haruslah menimbulkan reorientasi radikal berbagai norma dan nilai yang di dalam wilayahnya pengetahuan dicari, dimanfaatkan, dan dinilai.[30]

C. Karakteristik Saintis-Sufi: Pembuat *the New Story of Science*

Sub-tema terakhir dari buku ini tampaknya—bagi sementara pihak—boleh jadi mengada-ada atau berlebihan. Bagaimana mungkin ada saintis sufi, apalagi sebagai *the new story of science*?

Sebelum menjawab pertanyaan di atas dan mungkin banyak pertanyaan lain yang muncul. Penulis akan mengutip pernyataan yang diajukan oleh para ilmuwan, antara lain psikolog Abraham H. Maslow yang menyatakan bahwa peraturan primer tentang sains adalah penerimaan kewajiban untuk mengakui dan mendeskripsi semua realitas, semua yang ada, segala sesuatu yang penting. Dalam bukunya, *The Psychology of Science: A Reconnaissance*, Maslow dengan tegas menyatakan:

> *"If there is any primary rule of science, it is, in my opinion, acceptance of the obligation to acknowledge and describe all of reality, all that exists, everything that is the case. Before all else science must be comprehensive and all-inclusive. It must accept within its jurisdiction even that which it cannot understand or explain, that for*

[30]Munawar Ahmad Anees dan Merryl Wyn Davies, "Sains Islam...", h. 78.

which no theory exists, that which cannot be measured, predicted, controlled, or ordered. It must accept even contradictions and illogicalities and mysteries, the vague, the ambiguous, the archaic, the unconscious, and all other aspects of existence that are difficult to communicate. At its best it is completely open and excludes nothing. It has no "entrance requirements"."[31]

"Jika ada peraturan yang primer tentang sains, menurut pendapat saya, itu adalah penerimaan kewajiban untuk mengakui dan mendeskripsi semua realitas, semua yang ada, segala sesuatu yang penting. Sebelum semua yang lain, sains harus komprehensif dan inklusif. Sains bahkan harus menerima di dalam jurisdiksinya hal yang tidak dapat dipahaminya atau dijelaskannya, yang untuk itu tidak ada teori, tidak dapat diukur, diramalkan, dikontrol, atau diatur. Sains harus menerima juga kontradiksi dan ketidaklogisan dan misteri, yang samar, yang ambigu, yang arkais, yang tidak disadari, dan semua aspek eksistensi lain yang sulit dikomunikasikan. Pada aspeknya yang terbaik, sains sepenuhnya terbuka dan tidak membuang apa-apa. Sains tidak punya "persyaratan masuk" (*entrance requirement*)."

Dalam pernyataan Maslow di atas ada yang harus digarisbawahi kewajiban sains. *Pertama*, sains harus mengakui dan mendeskripsi semua realitas yang berarti sains itu harus komprehensif dan inklusif. *Kedua*, sains harus menyadari adanya sesuatu atau hal-hal tertentu dalam kehidupan ini yang tidak dapat dipahami atau dijelaskan

[31]Abraham H. Maslow, *The Psychology of Science: A Reconnaissance*, Chapel Hill, NC: Maurice Basset Publishing, 2002, h. 42.

berdasarkan teori, sesuatu yang tidak dapat diukur, diramalkan, dikontrol, atau diatur. *Ketiga*, sains harus menerima realitas adanya kontradiksi dan ketidaklogisan dan misteri, yang samar, yang ambigu, yang arkais, yang tidak disadari, dan semua aspek eksistensi lain yang sulit dikomunikasikan. Berkaitan dengan hal ini, Maslow menekankan pentingnya bagi sains untuk sikap terbuka dan tidak perlu mematok persyaratan-persyaratan kaku untuk diinisiasi sebagai sains.

Berangkat dari pernyataannya itu, Maslow kemudian mengingatkan sains seharusnya mencakup semua tingkat atau tahap pengetahuan (*stage of knowledge*), termasuk yang belum lengkap (*inchoate*). Sebab, kata Maslow, pengetahuan itu memiliki embriologi artinya ia tidak dapat membatasi dirinya sampai pada bentuknya yang akhir dan matang (*adult*). Baginya, pengetahuan yang keandalannya rendah *(low reliability*) pun harus juga diakui bagian dari pengetahuan, misalnya, persoalan pengalaman subjektif (*subjective experience*). Meskipun diakui Maslow bahwa *subjective experienvce* ini memang kurang *reliable* (andal), kurang dapat dikomunikasikan, kurang bisa diukur, dan lain-lainnya yang menjadi standar baku ilmiah, yakni objektivitas.[32]

Dari perspektif Abraham Maslow dan juga ilmuwan-ilmuwan lainnya yang bersifat terbuka terhadap perkembangan sains, maka cacat dalam sains saat ini bukanlah tabu dibuka dan direvisi. Karena berbagai ilmuwan sebenarnya telah menemukan cacat dalam sains

[32]Abraham H. Maslow, *The Psychology of Science*, h. 42.

yang ada saat ini sehingga dibutuhkan usaha-usaha untuk mengembalikan atau paling tidak sains yang berbasis agama atau spiritualitas yang berarti harus ada gerakan sains baru atau memulai kisah baru dalam sains.

Jika memang memulai kisah baru dalam sains, gagasan yang disampaikan oleh Robert M. Augros dan George N. Stanciu yang dikenal sebagai *The Old Story of Science* (*Kisah Sains Lama*) dan *The New Story of Science* (*Kisah Sains Baru*)[33] patut diapresiasi dan didukung. *The old story of science* merujuk pada sains Barat, sebagaimana sudah disinggung sebelumnya, menganut paradigma materialisme-empiris atau positivisme-empiris dengan karakter utamanya tidak mengakui kebenaran dari sumber lain yang sebenarnya banyak mewarnai kehidupan, antara lain, agama dan seni. Ironisnya, agama dan seni ini digiring ke ranah subyektif yang tidak bisa diukur dengan lensa metode ilmiah, sehingga kebenaran dari keduanya pun tidak diakui.[34] Akibat lain dari *the old story of science* adalah spesialisasi dan sub-spesialisasi disiplin menjadi keniscayaan sehingga antardisiplin saling terlepas satu sama lain. Berbagai disiplin ilmu mendeklarasikan diri masing-masing sebagai pemilik kebenaran. Tentu saja yang paling ironi dari *the old story of science* adalah "menolak berbagai pengetahuan yang pernah ada sebelumnya, sehingga melahirkan diskontinuitas sejarah

[33]Robert M. Augros dan George N. Stanciu, *The New Story of Science, Mind and the Universe*, Chicago: Gateway Editions, 1985.

[34]Ach. Maimun, *Seyyed Hossein Nasr,* h, 188-189.

ilmu pengetahuan, seperti pada abad pertengahan dan Yunani."[35]

Lalu bagaimana dengan *the new story of science*? Tentu saja ia berlawanan atau kebalikannya. *The new story of science* lahir dan membawa misi menyatukan kembali berbagai serpihan unsur sains. Berbagai serpihan pengetahuan dan kebenaran yang selama ini termarjinalkan dipungut kembali serta dipersatukan dengan yang lain, sehingga membentuk model konstruksi sains baru. Penyatuan yang menjadi karakter dan misi *the new story of science* terkait dengan agama, filsafat, seni, disiplin lain, dan pemikiran pada masa sebelumnya.[36]

Langkah paling radikal untuk dilakukan saat ini adalah pergeseran paradigma (*shifting paradigm*). Sebagaimana diingatkan oleh Augros dan Stanciu bahwa menggeser paradigma lama ke paradigma baru (*new paradigm*) bukanlah perkara mudah. Gerakan yang dilakukan juga tidak bisa bersifat individual, parsial—misalnya hanya dengan menggunakan media tertentu, seperti agama atau sains—namun juga memakan proses panjang.[37] Bagaimana pun untuk langkah awal memulai *the new story of science* bisa saja bermula dari agama, yang berarti melibatkan atau mengembalikan Tuhan kepada sebuah pandangan dunia dan pendekatan sains (penyelidikan alam). Dalam konteks ini kemungkinan yang muncul adalah apa yang disebut

[35]Ach. Maimun, *Seyyed Hossein Nasr*, 189.

[36]Ach. Maimun, *Seyyed Hossein Nasr*, 190.

[37]Robert M. Augros dan Geroge N. Stanciu, *The New Story of Science,* h. 180.

Nidhal Guessoum[38] dan Mehdi Golshani[39] dengan '*theistic science*' ('sains teistik') dan apa yang saya sebut dengan 'bertasawuf melalui sains' ('*sufistic science*').[40] Kedua kecenderungan ini tentu saja ada titik temu, namun berbeda dalam metode atau pendekatannya.

C.1. Kecenderungan *Theistic Science*

Kecenderungan *theistic science* (sains teistik) ini menempatkan Tuhan sebagai pencipta dan perancang dunia serta penopang alam semesta, sehingga tanpa-Nya, keberadaan alam semesta menjadi mustahil terjadi. Tuhan bisa saja bertindak di dunia atau berinteraksi dengan dunia dan seisinya. Kecenderungan ini bertolak belakang dengan deisme (deistik) yang percaya bahwa penciptaan alam semesta membutuhkan Tuhan—kekuatan tak terbatas yang melampaui dunia ini—tetapi sejak penciptaan tersebut 'selesai', hukum-hukum alam mengambil alih peran Tuhan dan mengarahkan perkembangan setiap detail alam semesta, sehingga Tuhan pun tidak lagi mengintervensi urusan-urusan alam semesta ini.[41]

Dalam pandangan Golshani sains teistik sesuai dengan filsafat sains Islami dan uraian para pemikir Barat

---

[38]Nidhal Guessoum, *Islam dan Sains Modern*, h. 180.

[39]Lihat: Mehdi Golshani, "Seek Knowledge Even If It Is in China", Metanexus: Views, 2020, http://www.metanexus.net/magazine/ArticleDetail/tabid/68/id/7557/Default.aspx

[40]Lihat: Sulaiman, *Bertasawuf Melalui Sains: Studi terhadap Pemikiran Osman Nuri Topbaş*, Laporan Penelitian Individual Pada Lembaga Penelitian dan Pengabdian Kepada Masyarakat (LP2M) UIN Walisongo Semarang Tahun 2015.

[41]Nidhal Guessoum, *Islam dan Sains Modern*, h. 181.

yang kritis terhadap sains modern saat ini. Dengan merujuk al-Quran, maka melalui Kitab Suci ini seseorang dapat mempelajari beberapa hal yang tidak dimiliki sains fisika dan humaniora, yakni dasar metafisik yang solid untuk semua ilmu pengetahuan.[42] Menguatkan pendapat Mehdi Golshani tersebut, Nidhal Guessoum menyatakan bahwa banyak realitas lain di dunia yang tidak bisa kita pahami atau kita akses, dan hal ini memaksa kita untuk mengadopsi sebuah pandangan-dunia (*world-view*) yang lebih luas dibandingkan apa yang dianut para ilmuwan sekular.[43]

Pendapat ilmuwan Jepang, Kazuo Murakami, bisa semakin memperkuat kecenderungan sains teistik di atas. Menurut Murakami, sains tidak akan dapat memecahkan segalanya; ada keterbatasan-keterbatasan dalam diri sains yang kemudan mengharuskannya memerlukan agama. Namun sungguh disayangkan, telah terjadi jurang pemisah yang lebar antara agama dan sains, sementara manusia modern yang telah terbiasa dengan pemikiran-pemikiran ilmiah tidak lagi yakin pada ajaran-ajaran agama.[44]

C.2. Kecenderungan *Sufistic Science*

Para pendukung kecenderungan *sufistic science* (sains sufistik) dalam menempatkan Tuhan sama dengan sains teistik, namun dalam beberapa hal mereka memang melangkah lebih jauh melampaui penggagas sains teistik.

---

[42]Lihat: Mehdi Golshani, "Seek Knowledge Even If It Is in China", Metanexus: Views, 2020, http://www.metanexus.net/magazine/ArticleDetail/tabid/68/id/7557/Default.aspx

[43]Nidhal Guessoum, *Islam dan Sains Modern*, h. 182.

[44]Kazuo Murakami, *The Divine Message*, h. 178.

Jika sains teistik cenderung theologis, maka sains sufistik cenderung merujuk ajaran-ajaran tasawuf yang diajarkan oleh para sufi.

Adapun landasan berpikir sains sufistik dapat dijabarkan sebagai berikut. *Pertama*, dalam menempatkan Tuhan sama dengan kecenderungan sains teistik, yakni Tuhan sebagai pencipta, perancang, dan penopang alam semesta, sehingga tanpa-Nya, keberadaan alam semesta menjadi mustahil terjadi. Tuhan bisa saja bertindak di dunia atau berinteraksi dengan dunia dan seisinya.

Kedua, selain mengakui realitas dunia yang dikaji dalam sains modern di mana yang dianggap valid hanyalah realitas objektif atau wilayah yang teramati (*observable area*), wilayah yang bersifat empiris, profan, dan tidak bermakna secara spiritual, maka sains sufistik mengakui pula wilayah yang terpikirkan (*conceivable area*) dan wilayah yang tidak terpikirkan (*unconceivable area*), seperti keadaan pribadi yang lepas dari realitas fisik, kehidupan pra-kelahiran, kehidupan pasca kehidupan, dan makhluk ghaib (malaikat, setan, jin).[45] Selain itu, para pendukung sains sufistik juga mengakui adanya realitas itu bersifat spiritual, karena segala sesuatu berasal dari Tuhan yang merupakan wujud spiritual. Realitas dalam bahasa sufistik memiliki tingkatan-tingkatan yang bersifat hierarkis: tertinggi adalah *'alam lahut* (wilayah yang ada hanyalah Zat Allah), disusul tingkat yang lebih rendah *'alam jabarut* yang merupakan alam kekuasaan Allah kemudian *'alam malakut* atau lapisan langit spiritual yang

[45]Abdullah Hadziq, *Rekonsiliasi,* h. 26.

dihuni oleh para malaikat, berikutnya *'alam 'arsy* yang merupakan batas wilayah kesatuan dan keragaman, dan tingkat yang paling rendah adalah *'alam nasut* atau dunia manusia, alam materi, atau benda-benda mati.[46]

Ketiga, jika dalam sains sekular tidak mengenal konsep wujud-wujud spiritual yang berinteraksi dengan dan memberi pengaruh kepada kondisi jiwa manusia, maka dalam sains sufistik wujud-wujud spiritual seperti malaikat dan setan mempengaruhi dorongan atau jiwa manusia. *Keempat*, masing-masing lapisan alam raya hanya dapat diketahui oleh manusia melalui aspek-aspek di dalam dirinya yang sejajar dengan lapisan-lapisan tersebut. Indera fisikal manusia hanya akan dapat mengetahui lapisan alam materi; nafs manusia hanya bisa menjangkau *'alam nasut*; lapisan *'arsy* hanya bisa diketahui oleh *qalb*; 'alam malakut hanya bisa diketahui melalui *ruh*; *'alam jabarut* hanya bisa diketahui oleh kesadaran batin; dan *'alam lahut* hanya bisa dijangkau manusia melalui kesadaran batin terdalam.[47]

Kelima, meskipun aspek-aspek ruhaniah di dalam diri manusia itu sudah ada sejak lahir (*fithrah*), namun sebagian besar bersifat laten atau bersifat potensi. Hampir semua manusia, secara alami, akan berada pada tingkatan sifat-sifat kebendaan, yang hanya menjangkau materi, sehingga untuk dapat mengetahui lapisan-lapisan alam yang lebih tinggi, ia

[46] Abdullah Hadziq, *Psikologi Sufistik*, Semarang: RaSAIL, 2014, h. 38.

[47] Abdullah Hadziq, *Psikologi Sufistik*, h. 39.

perlu mengembangkan aspek-aspek ruhaniah dirinya ke arah yang lebih ideal.[48]

C.3. Memahami Realitas menurut Sains Sufistik: Kasus Psikologi Sufistik Abdullah Hadziq

Di bagian akhir dari bab ini, penulis akan memaparkan sebuah kasus dari kecenderungan sains sufistik dengan mengambil *Psikologi Sufistik* karya Abdullah Hadziq sebagai contoh. Di sini, penulis hanya mengambil sub-tema bagaimana *Psikologi Sufistik* memahami realitas yang sangat berbeda dengan psikologi positivistik atau sains modern yang selama ini dikenal.

Metode ilmiah yang digunakan *Psikologi Sufistik* dalam memahami realitas di lapangan mencakup keutuhan totalitas manusia baik lahir maupun dan batin, individual maupun sosial, dan dunia maupun akhirat. Di samping itu, ilmu pengetahuan dikaji dengan penuh semangat spiritual, baik pikir maupun zikir; keduanya digunakan untuk saling mendukung dalam memahami fenomena manusia hubungan manusia dengan alam semesta ini.[49] Sedangkan berkaitan untuk memahami realitas tentang manusia, maka tidak cukup hanya dengan mata indera saja melainkan didasarkan pula dengan mata batin lewat jalur spiritual yang bersifat *żauqiyyah* untuk memperoleh hakikat fenomena kehidupan secara *ḥaqq al-yaqīn*. Karena itu, secara epistemologis diperlukan metode-metode yang mampu memenuhi peran tersebut.[50]

---

[48] Abdullah Hadziq, *Psikologi Sufistik*, h. 39-40.
[49]Abdullah Hadziq, *Rekonsiliasi,* h. 26-27.
[50]Abdullah Hadziq, *Rekonsiliasi,* h. 27.

Abdullah Hadziq mengenalkan lima metode untuk memahami data, fakta atau realitas dalam *Psikologi Sufistik*-nya. *Pertama*, *metode mulāhazhah thabi'iyyah* (observasi alamiah). Dalam metode ini pengamatan dilakukan secara alamiah, tanpa rekayasa dan dibuat-buat dengan tujuan untuk memperoleh hal-hal yang terkait dengan tingkah laku manusia secara sadar dan sistematis dengan tujuan sesuai yang telah direncanakan. Menurut Hadziq, keadaan batin (perasaan intelek, kesusilaan, keindahan, sosial dan keagamaan) memiliki hubungan erat dengan tingkah laku lahiriah, atau sebaliknya. Bertolak dari sini, *mulāhazhah thabi'iyyah* dapat dilakukan terhadap objek untuk memperoleh informasi mengenai fenomena tingkah laku keagamaan yang didasarkan pada sikap/kerangka pikir formalistik dan simbolik, karena *postulate of consistency* menyatakan adanya hubungan langsung antara sikap dan tingkah laku. Dari *postulate* ini dapat dikembangkan menjadi sebuah teori Psikologi Sufistik tentang pentingnya hubungan etik dengan fenomena tingkah laku ibadah baik yang bersifat horisontal maupun vertikal. Hadziq lebih lanjut menulis:

> "Kemungkinan pengembangan teori tersebut dapat dilaksanakan, didasarkan atas pemikiran sufsitik bahwa tingkah laku *syar'i* apa pun bentuknya yang tanpa disertai nilai etik, dipandang tidak sempurna bagaikan bentuk fisik tanpa jiwa dan wadah tanpa isi, di samping didasarkan pula pada kerangka pikir psikologis yang menyatakan amal saleh yang bermoral memiliki keterkaitan dengan kesehatan

psikologis yang istiqāmah dan i'tidāl (dengan ditandai adanya stabilitas emosi dan keewasaan yang tinggi)."[51]

Kedua, *metode tajrīb rūḥanī*; ini adalah sebuah metode percobaan dalam situasi khusus yang bernuansa spiritual, di mana gejala-gejala yang diamati disederhanakan, sehingga peneliti dapat menguasai seluruh proses eksperimen yang ada. Maksud metode ini adalah untuk mengetahui ada tidaknya hubungan sebab akibat dalam kaitan tingkah laku psikologis yang bersifat spiritual pada objek yang dijadikan uji coba. Dalam prosedur kerjanya, metode *tajrīb rūḥanī* ini berhubungan dengan *independent* dan *dependent variable*. Hadziq memberi contoh untuk eksperimen spiritual pada mereka yang mampu mengaktualisasikan nilai-nilai keimanan dalam hidupnya dan yang tidak mampu mengaktualisasikan nilai-nilai keimanan dalam kesehariannya. Dari eksperimen spiritual ini, tulis Hadziq,

> "Kedua variabel tersebut, secara hipotesis, cenderung mengalami keadaan yang berbeda. Karena menurut Islam, seorang muslim yang percaya pada Tuhan Yang Maha Esa, harus mencakup pula percaya akan segala sifat-sifat-Nya dengan direalisasikan dalam segala sikap dan tindakannya, sehingga keimanannya yang sempurna ini akan mempunyai arti sangat besar bagi kesehatan jiwanya. Orang yang beriman secara benar, tidak akan merasa kesepian, karena ia merasa bahwa Allah selalu ada, sehingga ia dapat mengelih, mengadu, meminta tolong, meminta perlindungan dan meminta keadilan kepada-Nya di saat apa pun dan di mana pun. Lain halnya, orang yang

[51]Abdullah Hadziq, *Rekonsiliasi,* h. 28.

mendudukan keimanannya sebatas pada dataran formalistik dan simbolik. Kepercayaan adanya Allah hanya dipandang secara teologis, sehingga kurang bermanfaat dalam menenteramkan batin dan mengembangkan kesehatan mentalnya." [52]

Ketiga, *metode muḥāsabah* (mawas diri); metode ini menekankan pada meninjau ke dalam, ke hati nurani guna mengetahui benar tidaknya, bertanggung jawab tidaknya suatu tindakan yang telah diambil. Metode ini bisa juga disebut dengan integrasi diri di mana egoisme dan egosentrisme diganti dengan *sepi ing pamrih*. Tahap integrasi diri ini perlu diikuti dengan transformasi diri dengan latihan-latihan agar manusia menemukan identitas baru, ego baru, dan diakhiri dengan partisipasi manusia dalam kegiatan Ilahi. Adapun hasil yang diperoleh dari metode ini adalah gambaran tentang: (1) ketenangan dan kedamaian yang hadir dalam jiwa, (2) sugesti yang mendorong ke arah hidup yang bermakna, dan (3) rasa cinta dan dekat kepada Allah.[53]

Keempat, *metode interpretasi kitab suci*; metode ini ditawarkan berdasarkan fakta bahwa dasar-dasar objek keilmuan psikologinya dirumuskan atas dasar kerangka pikir kitab suci sebagai referensi utamanya. Hal ini dapat dilihat pada pemikiran-pemikiran psikologis tentang *maqāmāt* dan *aḥwāl* yang secara substansial didasarkan pada al-Quran.[54]

---

[52]Abdullah Hadziq, *Rekonsiliasi,* h. 29-30.
[53]Abdullah Hadziq, *Rekonsiliasi,* h. 30-31.
[54]Abdullah Hadziq, *Rekonsiliasi,* h. 32.

Kelima, *metode kasyf (illumination)*; metode ini merupakan suatu metode pemahaman tentang apa yang tertutup bagi pemahaman (rasional dan sensual), yang tersingkap bagi seseorang, seakan-akan dia melihat dengan mata telanjang. Cara memperoleh kebenaran atau pengetahuan dalam metode ini bersifat intuitif. Ukuran yang kebenaran paling standar adalah pengetahuan yang diperoleh secara intuitif (*kasyf*) tidak boleh bertentangan dengan akal dan tidak melanggar prinsip-prinsip agama.[55] Adapun cara untuk memperoleh pengetahuan intuitif melaui *metode kasyf*, seseorang harus melakukan *mujāhadah* (perjuangan melawan tarikan hawa nafsu) dan *riyāḍah* (pembebanan diri dengan suatu perbuatan mulia yang pada akhirnya menjadi suatu karakter). Menurut Hadziq, setelah terwujud situasi hati bersama Allah sebagai hasil *mujāhadah* dan *riyāḍah* yang dilaksanakan secara intensif, maka seseorang akan mempunyai kemungkinan bisa memperoleh ilmu pengetahuan dari *Lauḥ Maḥfūẓh* melalui *kasyf* yang diterima oleh batin hati (*baṣīrah*). Pengetahuan yang diperoleh tersebut merupakan pengetahuan rahasia (*'ilm al-asrār*) atau *'ilm al-laduni* dengan ciri-ciri sebagai berikut:

1) Bersifat pasti dan meyakinkan, bukan bersifat spekulatif, karena yang mendapat pengetahuan ini berada dalam cahaya Tuhannya di jalan yang benar.
2) Identik dengan pengetahuan sendiri. Karena itu orang yang bisa mencapainya hanyalah orang yang telah

[55]Abdullah Hadziq, *Rekonsiliasi,* h. 34.

menyadari kesatuan esensial dengan Tuhan, dalam hal *fanā'* dan *baqā'*.

3) Sulit untuk diungkapkan dengan kata-kata yang mudah dipahami oleh masyarakat awam, seperti sulitnya untuk mengungkapkan dengan kata-kata tentang lezatnya rasa madu kepada orang yang belum meminumnya. Karena itulah para sufi sering menggunakan bahasa metafora.
4) Merupakan karunia dari Tuhan setelah seseorang menempuh penyucian ruhani.
5) Bersifat *ḥuḍurī*, tidak diperolh melalui representasi atau data inderawi. [56]

Dari uraian di atas, Abdullah Hadziq telah menawarkan sebuah sains sufistik yang difokuskannya di bidang psikologi. Ia sesungguhnya telah melakukan kritik keras terhadap epistemologi Barat yang menganut paradigma positivistik yang hanya mengakui satu kebenaran atas dasar inderawi yang teramati dan terukur serta dapat diulangbuktikan oleh siapa pun. Sementara hal-hal di luar paradigma tersebut yang bersifat metafisik dan transendental yang tidak bisa ditelaah dengan metode ilmiah ala positivistik, dianggap sebagai bukan kebenaran ilmiah. Padahal, tandas Hadziq, "selain kebenaran dalam paradigma positivistik tersebut, ada kebenaran fenomenologik. Metodologi keilmuan fenomenologik mengakui adanya empat kebenaran ilmiah, yaitu: kebenaran yang didasarkan

[56]Abdullah Hadziq, *Rekonsiliasi,* h. 35-36.

pada empirik sensual, empirik logik, empirik etik dan empirik transendental."[57] []

[57]Abdullah Hadziq, *Rekonsiliasi,* h. 36.

BAB V
PENUTUP

Setelah penulis menguraikan panjang lebar mulai dari Bab I hingga Bab IV, materi-materi yang disajikan mencoba untuk menyuguhkan berbagai sudut pandang sains dan tasawuf serta gagasan-gagasan perlunya untuk membangun sains yang melibatkan Allah di dalamnya. Secara umum muncul dua kecenderungan: *theistic science* (sains teistik) dan *sufistic science* (sains sufistik).

Dalam buku ini, sesuai fokus kajiannya, maka *sufistic science* merupakan hasil (*result*) dari kesatuan antara tasawuf dan sains (*unity of sufism and science*). Sains sufistik berpijak pada lima landasan berpikir sebagaimana sudah diuraikan. Pijakan yang *pertama* sama dengan sains teistik, namun *empat pijakan* berikutnya menjadi ciri khas dari sains sufistik. Dengan lima pijakan ini*, the new story of science* dimulai, tentu saja, dengan perspektif akademisi dan praktisi tasawuf. Inilah sebuah fase awal *unity of sufism and science*. Masih dibutuhkan fase-fase berikutnya untuk semakin membangun fondasi yang kuat dan kokoh dari sains sufistik. *Insya Allah akan menyusul buku lanjutan yang fokus pada kerangka teori dan aksi dari sains sufistik ini*.

Pada akhirnya, Kebenaran Sejati hanya milik Allah. Uraian dalam buku ini hanya sebuah usaha kecil untuk menguak keluasan ilmu Allah yang tiada bertepi.[]

DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, M. Amin, "Etika *Tauhidik* sebagai Dasar Kesatuan Epistemologi Keilmuan Umum dan Agama: Dari Paradigma Positivistik-Sekularistik ke Arah Teoantroposentrik-Integralistik", dalam Jarot Wahyudi, M. Anas Amin, dan Mustofa (*eds.*), *Menyatukan Kembali Ilmu-ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum*, Yogyakarta: SUKA-Press-IAIN Sunan Kalijaga, 2003.

Abdullah, M. Amin, "Desain Pengembangan Akademik IAIN Menuju UIN Sunan Kalijaga: Dari Pola Pendekatan Dikotomis-Atomistik ke Arah Integratif Interdisciplinary" dalam Zainal Abidin Bagir dkk *(ed.), Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi*, Bandung: Mizan, 2005.

Abdullah, Yatimin, *Studi Islam Kontemporer*, Jakarta: Amzah, 2004.

Aceh, Abu Bakar, *Pengantar Sejarah Sufi dan Tasawwuf,* Solo: Ramadhani, 1993.

Ahmad, Abdul Fattah Sayyid, *Tasawwuf: Antara al-Ghazali dan Ibnu Taimiyah*, terj. Muhammad Muchson Anasy, Jakarta: Khalifa, 2005.

Ahsan, Muhammad Amimul, Abul Kalam Mohammad Shahed dan Afzal Ahmad, "Islamization of Knowledge: An Agenda for Muslim Intellectuals", *Global Journal of Management and Business Research Administration and Management,* Volume 13 Issue 10 Version 1.0 Year 2013.

Akhwanudin, Afith, *Tradisionalisme Seyyed Hossein Nasr: Kritik terhadap Sains Modern*, Tesis Program Studi Agama dan Filsafat UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2013.

Alatas, Ismail Fajrie, *Sungai Tak Bermuara: Risalah Konsep Ilmu Dalam Islam Sebuah Tinjauan Ihsani*, Jakarta: Diwan, 2006.

Ali, Abdullah Yusuf, *The Holy Qur'an: Text, Translation and Commentary*, Brentwood, Maryland, USA: Amana Corporation, 1989.

Ali, Maulana Muhammad, *The Holy Qur'ān: Arabic Text, English Translation and Commentary*, Lahore, Inc.U.S.A.: Ahmadiyah Anjuman Isha'at Islam, 1991.

Aminuddin, Luthfi Hadi, "Integrasi Ilmu dan Agama: Studi atas Paradigma Integratif-Interkonektif UIN Sunan Kalijaga Yogjakarta", *Kodifikasia: Jurnal Penelitian Keagamaan dan Sosial-Budaya*, Nomor 1 Volume 4, Tahun 2010.

Amva, Masriyah, *Ketika Aku Gila Cinta*, Cirebon: Noktah Tsaqofah, 2007.

Anees, Munawar Ahmad, dan Merryl Wyn Davies, "Sains Islam: Pemikiran Mutakhir dan Berbagai Arah Kecenderungan Masa Depan", dalam *Al-Hikmah: Jurnal Studi-studi Islam*, Nomor 15 Volume VI Tahun 1995.

Angha, Nahid, *The Journey: Seyr va Soluk*, San Rafael, CA: International Association of Sufism Publications, 1991.

Ansari, Muhammad Abdul Haq, *Sufism and Shari'ah: A Study of Shaykh Ahmad Sirhindi's Effort to Reform Sufism,* London: The Islamic Foundation, 1986.

Ansharullah, "Kajian Tingkat Pemahaman Konsep Integrasi Ilmu dan Islam antara Dosen Bidang Ilmu Umum dengan Dosn Bidang Ilmu Agama di Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan UIN Syarif Hidayatullah Jakarta", *Potensia: Jurnal Kependidikan Islam*, Volume 2, Nomor 1, Juni 2016.

Aqad, Abbas Mahmud, *Filsafat Qur'an*, terj. Tim Pustaka Firdaus, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986.

Arifin, Zainal, "Pengembangan Keilmuan Integratif di Univesitas Islam Negeri", *Insania*, Vol. 19, No. 2, Juli-Desember 2014.

Armstrong, Amatullah, *Sufi Terminology (al-Qamūs al-Ṣūfī): the Mystical Language of Islam*, Kuala Lumpur: A.S. Noordeen, 1995.

Asad, Muhammad, *The Message of the Qur'ān*, Gibraltar: Dar al-Andalus, 1980.

Asari, Hasan, *Nukilan Pemikiran Islam Klasik: Gagasan Pendidikan al-Ghazali*, Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1999.

Attas, Syed Muhammad Naquib, *A Commentary on the Ḥujjat al-Ṣiddīq of Nūr al-Dīn al-Rānirī*, Kuala Lumpur: Kementerian Kebudayaan, 1986.

Attas, Syed Muhammad Naquib, *Intuition of Existence: A Fundamental Basis of Islamic Metaphysics*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1990.

Attas, Syed Muhammad Naquib, *On Quiddity and Essence: An Outline of the Basic Structure of Reality in Islamic Metaphysics*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1990.

Attas, Syed Muhammad, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: an Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1995.

Augros, Robert M. dan George N. Stanciu, *The New Story of Science, Mind and the Universe*, Chicago: Gateway Editions, 1985.

Avise, Jhon C., *The Genetic Gods: Evolution and Belief in Human Affairs*, U.S.A: Harvard University Press, 1998.

Azra, Azyumardi, "Tradisionalisme Nasr: Eksposisi dan Refleksi", dalam *Ulumul Qur'an*, Vol. IV, No. 4 Tahun 1993.

Bagir, Haidar, *Buku Saku Tasawuf*, Bandung: Mizan, 2005.
Bagir, Haidar, *Epistemologi Tasawuf: Sebuah Pengantar*, Bandung: Mizan, 2017.
Bagir, Haidar, dan Zainal Abidin, "Filsafat-Sains Islami: Kenyataan atau Khayalan" pengantar untuk Mahdi Ghulsyani, *Filsafat-Sain menurut al-Quran*, terj. Agus Effendi, Bandung: Mizan, 1986.
Bagir, Zainal Abidin, dkk (*ed.), Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi*, Bandung: Mizan, 2005.
Baharuddin, *Paradigma Psikologi Islami: Studi Tentang Elemen Psikologi dari al-Quran,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
Bahri, Media Zainul, *Menembus Tirai Kesendirian-Nya: Mengurai Maqamat dan Ahwal Dalam Tradisi Sufi*, Jakarta: Prenada, 2005.
Bakar, Osman, *Hierarki Ilmu: Membangun Rangka-Pikir Islamisasi Ilmu menurut al-Farabi, al-Ghazali, Quth al-Din al-Syirazi*, terj. Purwanto, Bandung: Mizan, 1988.
Bakar, Osman, *Tauhid dan Sains: Esai-esai tentang Sejarah dan Filsafat Sains Islam*, terj. Yuliani Liputo, Bandung: Pustaka Hidayah, 1994.
Barbour, Ian G.r, *"On Typologies for Relating Science and Religion"* (*Zygon: Journal of Religion and Science* 37:345–59.
Barbour, Ian G., *When Science Meets Religion*, New York: HarperCollins e-books, 2000
Barks, Coleman, *Feeling the Shoulder of the Lion*, Threshold, 1991.
Berg, Hugo A. Van Den, "Occam's Razor: From Ockham's *Via Moderna* to Modern Data Science" dalam *Science Progress* (2018), 101 (3), 261-272

Berger, Peter L., dan Thomas Luckmann, *Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* London: Penguin Books, 1966.

Breton, Denise, dan Cristopher Largent, *Cinta, Jiwa dan Kebebasan di Jalan Sufi: Menari Bersama Rūmī*, terj. Rahmani Astuti, Bandung: Pustaka Hidayah, 2003.

Brohi, Allahbakhsh K., "Signifikansi Spiritual al-Quran" dalam Seyyed Hossein Nasr (ed.), *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam*, terj. Rahmani Astuti, Bandung: Mizan, 2002.

Bungin, H.M. Burhan, *Penelitian Kualitatif: Komunikasi, Ekonomi, Kebijakan Publik, dan Ilmu Sosial Lainnya* Jakarta: Kencana, 2007.

Chittick, William C., *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*, Albany: State University of New York Press, 1983.

Chittick, William C., *Sufism: A Beginner's Guide*, Oxford: One World, 2008.

Chusnan, Masyitoh, *Tasawuf Muhammadiyah: Menyelami Spiritual Leadership AR. Pakhruddin*, Jakarta: Kubah Ilmu, 2012.

Daud, Wan Mohd Nor Wan, *Filsafat dan Praktik Pendidikan Islam Syed M. Naquib al-Attas*, terj. Hamid Fahmy, M. Arifin Ismail, dan Iskandar Amel, Bandung: Mizan, 2003.

Denzin, Norman K., dan Yvonna S. Lincoln *ed.*, *Handbook of Qualitative Research* California: SAGE Publications, Inc, 1994.

Encyclopaedia Britannica (terbitan 1962, Vol. XIX, h. 658) menyebut 30.000-40.000 untaian sajak (couplet).

Faruqi, Ismail R., dan Lois Lamya al-Faruqi, *Atlas Budaya Islam: Menjelajah Khazanah Peradaban Gemilang*, terj. Ilyas Hasan, Bandung: Mizan, 2001.

Fiterani, Ida, "Analisis Model Integrasi Ilmu dan Agama Dalam Pelaksanaan Pendidikan di Sekolah Dasar Islam Bandar Lampung", *Terampil: Jurnal Pendidikan dan Pembelajaran Dasar*, Volume 1 Nomor 2, Desember 2014.

Frager, Robert, *Psikologi Sufi untuk Transformasi Hati, Diri dan Jiwa*, terj. Hasmiyah Rauf, Jakarta: Serambi, 2002.

Fromm, Erich, *Masyarakat yang Sehat*, terj. TB. Murjianto, Jakarta: Yayasan Obor, 1995.

Garaudy, Roger, *Mencari Agama pada Abad XX: Wasiat Filsafat*, terj. H.M. Rasjidi, Jakarta: Bulan Bintang, 1986.

Ghazālī, Al-Imām Abū Hāmid, "Rauḍah al-Thālibīn wa 'Umdat al-Sālikīn", dalam *Majmū'ah Rasā'il al-Imām al-Ghazālī*, Beirut: Dār al-Fikr, 1996.

Ghazālī, Al-Imām Abū Hāmid, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Vol. I, Kairo: Dār al-Ḥadīṡ, 1425/2004.

Ghulshani, Mahdi, *Filsafat-Sain menurut al-Quran*, terj. Agus Effendi, Bandung: Mizan, 1986.

Golshani, Mahdi, *Issues in Islam and Science*, Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies, 2004.

Gough, William C., "Science and Sufism", dimuat dalam *Proceedings of the Fourteenth International Conference on the Study of Shamanism and Alternate Modes of Healing*, held at the Santa Sabina Center, San Rafael, CA, Aug 30-Sept. 2, 1997.

Guessoum, Nidhal, Guessoum, Nidhal, *Islam dan Sains Modern: Bagaimana Mempertemukan Islam Dengan Sains Modern*, terj. Maufur, Bandung: Mizan, 2014.

Gülen, M. Fethullah, *Kunci-kunci Rahasia Sufi*, terj. Tri Wibowo Budi Santoso, Jakarta: Srigunting, 2001.

Gülen, M. Fethullah, *Memadukan Akal dan Kalbu Dalam Beriman*, terj. Tri Wibowo Budi Santoso, Jakarta: Murai Kencana, 2002.

Gülen, M. Fethullah, *Menghidupkan Iman Dengan Mempelajari Tanda-Tanda Kebesaran-Nya*, terj. Sugeng Hariyanto, Fathor Rasyid dan Susi Rohwati, Jakarta: Murai Kencana, 2002.

Hadi W.M., Abdul, *Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri*, Jakarta: Paramadina, 2001.

Hadziq, Abdullah, *Rekonsiliasi Psikologi Sufistik dan Humanistik*, Semarang: RaSAIL, 2005.

Hadziq, Abdullah, *Psikologi Sufistik*, Semarang: RaSAIL, 2014.

Hamer, Dean, *Gen Tuhan: Iman Sudah Tertanam Dalam Gen Kita*, terj.T. Hermaya, Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2006.

Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Juzu' XI, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988.

Haneef, Mohamed Aslam, "Islamization of Knowledge and the Development of Islamic Economic and Finance-The Human Capital Imperative", makalah dipresentasikan di *The 10th International Conference of Islamic Economics and Finance*, Doha, Qatar 23-25 March 2015.

Hasanī, Ahmad bin Muhammad bin 'Ajībah, *Īqāẓ al-Himmam fī Syarḥ al-Ḥikam,* Kairo: Dār al-Ma'ārif, tth.

Helminski, Kabir, *Hati yang Bermakrifat: Sebuah Transformasi Sufistik*, terj. Abdullah Ali, Bandung: Pustaka Hidayah, 2002.

Hidayat, Samsul, "Sacred vs Secular Science: Carut Marut Hubungan Agama dan Sains", dalam *Kalam: Jurnal*

Studi Agama dan Pemikiran Islam, Volume 8, Nomor 1, Juni 2014.

Hilal, Ibrahim, *Tasawuf Antara Agama dan Filsafat: Sebuah Kritik Metodologis,* penerj. Ija Suntana dan E. Kusdian, Bandung: Pustaka Hidayah, 2002.

Hoodbhoy, Pervez Amirali, *Ikhtiar Menegakkan Rasionalitas: Antara Sains dan Ortodoksi Islam*, terj. Sari Meutia, Bandung: Mizan, 1996.

Hujwīrī, Alī bin ʻUśmān al-Jullābī, *The Kashf al-Maḥjūb: The Oldest Persian Treatise on Sufism*, London: Luzac and Company Ltd., 1976.

Ibn al-ʻArabī, Asy-Syaikh Al-Akbar Muḥyiddīn Muḥammad bin ʻAli bin Muḥammad bin Aḥmad bin ʻAbdillāh al-Ḥātimī, *al-Tadbīrat al-Ilāhiyah*, Kairo: Dār al-Maʻārif, 1960.

Ibn al-ʻArabī, Asy-Syaikh Al-Akbar Muḥyiddīn Muḥammad bin ʻAli bin Muḥammad bin Aḥmad bin ʻAbdillāh al-Ḥātimī, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah fī Maʻrifah al-Asrār al-Mālikiyyah wa al-Mulkiyyah*, Jil. III, Yogyakarta: Darul Futuhat, 2018

Iqbal, Afzal, *The Life and Works of Jalal-ud-din Rumi*, Islamabad-Pakistan: Pakistan National Council of the Arts, 1991.

Iqba, Mohammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Stanford-California: Stanford University Press, 2012.

Īsā, ʻAbd al-Qādir, *Ḥaqā'iq ʻan al-Taṣawwuf*, Ḥalb-Sūriyah: Dār al-ʻIrfān, 2007.

Jīlānī, Syaikh ʻAbdul Qādir, *al-Fatḥu al-Rabbānī wa al-Faiḍ al-Raḥmānī*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʻIlmiyah, 1998.

Jamal, Nur, "Model-model Integrasi Keilmuan Perguruan Tinggi Keagamaan Islam", *Kabilah*, Volume 2, Nomor 1, Juni 2017.

James, William, *Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, London and New York: Routledge, 2002.

Kamal, Zainun, "Tasawuf dan Tarekat: Ajaran Esoterisme Islam", dalam dalam Ahmad Najib Burhani (ed.), *Manusia Modern Mendamba Allah: Renungan Tasawuf Positif*, Jakarta: IIMan dan Hikmah, 2002.

Kamba, Muhammad, Nursamad, *Mencintai Allah Secara Merdeka: Buku Tasawuf Praktis Pejalan Maiyah*, Tangerang Selatan: IIMaN, 2020.

Karamustafa, Ahmet T., *Sufism: The Formative Period*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.

Kartanegara, Mulyadhi, *Renungan Mistik Jalal ad-Din Rumi*, Jakarta: Pustaka Jaya, 1986.

Kartanegara, Mulyadhi, *Menembus Batas Waktu: Panorama Filsafat Islam*, Bandung: Mizan, 2002.

Kartanegara, Mulyadhi, *Menyibak Tirai Kejahilan: Pengantar Epistemologi Islam*, Bandung: Mizan, 2003.

Kartanegara, Mulyadhi, *Jalal al-Din Rumi: Guru Sufi dan Penyair Agung*, Jakarta: Teraju, 2004.

Kartanegara, Mulyadhi, *Integrasi Ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik*, Jakarta: Arasy-UIN Jakarta Press, 2005.

Kartanegara, Mulyadhi, "Pengantar" dalam Ismail Fajrie Alatas, *Sungai Tak Bermuara: Risalah Konsep Ilmu Dalam Islam Sebuah Tinjauan Ihsani*, Jakarta: Diwan, 2006.

Khaldun, Rendra, "Integrasi Agama dan Sains Dalam Perspektif Tasawuf dan Kebudayaan", *Tasamuh*, Volume 12, Nomor 2, Juni 2015.

Khan, Hafiz A. Ghafar, "Sifat, Sumber, Definisi, dan Klasifikasi Ilmu Pengetahuan menurut Syah

Waliyullah", *Al-Hikmah: Jurnal Studi-studi Islam*, Nomor 11, Rabi' al-Tsani-Rajab 1414/Oktober-Desember 1993.

Khan, Khan Sahib Khaja, *Studies in Tasawuf*, Delhi: Idarah-i-Adabiyat-i-Delhi, 1978.

Kumayi, Sulaiman, *Islam Bubuhan Kumai*: *Perspektif Varian Awam, Nahu, dan Hakekat,* Jakarta: Kementerian Agama RI, 2001.

Kuntowijoyo, *Metodologi Sejarah* Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003.

Littlejohn, Stephen W., *Theories of Human Communication* California: Wadsworth Publishing Company, 1989.

Lobel, Diana, *Between Mysticism and Philosophy: Sufi Language of Religious Experience in Judah Ha-Levi's Kuzari*, New York: State University of New York Press, 2000.

Madjid, Nurcholish, "Islam, Iman dan Ihsan sebagai Trilogi Ajaran Ilahi" dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*, Jakarta: Paramadina, 1994.

Mahmūd, 'Abd al-Halīm, *Qāḍiyah al-Taṣawwuf al-Munqiẓ min al-Ḍalāl,* Kairo: Dār al-Ma'ārif, tth.

Majdi, Ahmad Labib, "Ilmu Pengetahuan (Sains): Dialektika Paradigma Barat dan Islam", https://www.researchgate.net/publication/330214558

Mannheim, Karl, *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge* London: Routledge & Kegan Paul, Ltd., 1954.

Maslow, Abraham H., *The Psychology of Science: A Reconnaissance*, Chapel Hill, NC: Maurice Basset Publishing, 2002.

Michon, Jean-Louis, "Praktik Spiritual Tasawuf", dalam Seyyed Hossein Nasr, *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam*, terj. Rahmani Astuti, Bandung: Mizan, 2002.

Migdadi, Mahmoud Hamid, "Issues in Islamization of Knowledge, Man and Education", *Revue Académique des sciences humaines et sociales*, n° 7 - 2011. p 3- 16.

Murakami, Kazuo, *The Divine Message of the DNA: Tuhan Dalam Gen Kita*, terj. Winny Prasetyowati, Bandung: Mizan, 2007.

Murtadho, Ali, "Arah Pengembangan Kajian Ekonomi Islam Berbasis Kesatuan Ilmu Pengetahuan di IAIN Walisongo", *Economica*, Volume V Edisi 1, Mei 2014.

Nasr, Seyyed Hossein, *Science and Civilazation in Islam,* New York: A Plume Book, 1970.

Nasr, Seyyed Hossein, *Sufi Essays,* Albany, NY: SUNY, 1972.

Nasr, Seyyed Hossein, "The Cosmos and Natural Order" dalam Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Sprituality (Foundations); Volume 19 of World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest*, New York: Crossroad, 1980.

Nasr, Seyyed Hossein, *Islamic Sprituality (Foundations); Volume 19 of World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest*, New York: Crossroad, 1980.

Nasr, Seyyed Hossein, *Tentang Tradisi* dalam *Perennialisme-Melacak Jejak Filsafat Abadi,* Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1996.

Nasr, Seyyed, Hossein, *Religion and the Order of Nature*, New York: Oxford University Press, 1996.

Nasr, Seyyed Hossein, *Ideals and Realities of Islam*, Belmont Avenue: ABC International Group, Inc., 2000.

Nasr, Seyyed Hossein, *The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition*, New York: HarperOne, 2007.

Nasr, Seyyed Hossein (*editor-in-chief*), *The Study Quran: A New Translation and Commentary*, Broadway, New York: HarperOne, 2015.

Nasution, Harun, *Falsafat dan Mistisisme Dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1992.

Newberg, Andrew, dan Mark Waldman, *Gen Iman Dalam Otak: Born to Believe*, terj. Eva Y. Nukman, Bandung: Mizan, 2013.

Nicholson, R., *Fī al-Taṣṣawwuf al-Islāmī wa Tārīkh*, terj. Dr. Abū al-A'lā 'Afīfī, Kairo: tp., 1965.

Nicholson, Reynold A., *Studies in Islamic Mysticism*, U.K.: Taylor and Francis e-Library, 2005.

Niznik, Jozef, dan John T. Sanders *ed*., *Memperdebatkan Status Filsafat Kontemporer: Habermas, Rorty dan Kolakonsky,* terj. Elly al-Fajri, Yogyakarta: Qalam, 2002.

Nurbakhsh, Javad, *Sufism I: Meaning, Knowledge, Unity*, London: Khaniqa-Ni'matullahi Publications, 1881.

Nurcholis, Ahmad, "Peran Tasawuf dalam Merekonstruksi Krisis Spiritualitas Manusia Modern", *SOSIO-RELIGIA,* Vol. 10, No.1, Februari 2012.

Nursi, Nursi, *Sinar Yang Mengungkap Sang Cahaya (Epitomes of Light)*, terj. Sugeng Hariyanto, dkk, Jakarta: Murai Kencana, 2003.

Oleg, Yarosh, dan Brylov Denis, *Muslim communities and Islamic network institutions in Ukraine: contesting authorities in shaping of Islamic localities// Muslims in Poland and Eastern Europe: widening the European Discourse on Islam*, ed. by Katarzyna Górak-Sosnowska, Warsaw, 2011.

O'Neal, Charles W., *Science and Christianity in the Modern Ages: An Exposition and Critique of Ian G. Barbour's "Ways of Relating Science and Religion"*, A Thesis presented to the Department of Religious Studies and the Robert D. Clark Honors College, March 2014.

Paper, Jordan, *The Mystic Experience: A Descriptive and Comparative Analysis,* New York: State University of New York Press, 2004.

Pasiak, Taufiq, *Tuhan Dalam Otak Manusia: Tuhan Dalam Otak Manusia: Mewujudkan Kesehatan Spiritual Berdasarkan Neurosains*, Bandung: Mizan, 2012.

Pasiak, Taufiq, "Tujuh Hal yang Ajaib tentang Tuhan" pengantar untuk buku Andrew Newberg dan Mark Waldman, *Gen Iman Dalam Otak: Born to Believe*, terj. Eva Y. Nukman, Bandung: Mizan, 2013.

Purwanto, Agus, *Nalar Ayat-ayat Semesta: Menjadikan al-Quran sebagai Basis Konstruksi Ilmu Pengetahuan*, Bandung: Mizan, 2012.

Qusyairī, Al-'Allāmah al-'Ārif bi Allāh Abī al-Qāsim 'Abd al-Karīm bin Hawāzin al-Naisābūrī, *al-Risālah al-Qusyairiyah fi 'Ilm al-Taṣawwuf*, Beirut: Dār al-Khair, tth.

Raharjo, M. Dawam, *Insan Kamil,* Jakarta : Grafiti Persada, 1985.

Rahman, Fazlur, "Isamisasi Ilmu Pengetahuan: Suatu Tanggapan", dalam *Al-Hikmah: Jurnal Studi-studi Islam*, Nomor 7, Jumada al-Ula-Jumada al-Tsaniyah 1413.

Rahman, Fazlur, "Islamization of Knowledge: A Response", *The American Journal of Islamic Social Science*, Vol. 5, No.1, 1988.

Rakhmat, Jalaluddin, *Renungan-renungan Sufistik: Membuka Tirai Kegaiban,* Bandung: Mizan, 2000.

Riyadi, Abdul Kadir, *Antropologi Tasawuf: Wacana Manusia Spiritual dan Pengetahuan*, Yogyakarta: LKiS, 2014.

Rūmī, Jalāl al-Dīn, *The Mathnawi of Jalāl al-Dīn Rūmī*, vol. I, diterjemahkan oleh R.A. Nicholson, London: Luzac & Co.Ltd., 1968.

Salamah, Ummu, *Sosialisme Tarekat: Menjejaki Tradisi dan Amaliyah Spiritual Sufisme*, Bandung: Humaniora, 2005.

Sani, Ridwan Abdullah, *Fisika Berbasis Alquran*, Jakarta: Amzah, 2019.

Schimmel, Annemarie, "Tasawuf dan Kehidupan Spiritualitas di Turki", dalam Seyyed Hossein Nasr (ed.), *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam: Manifestasi*, terj. Tim Penerjemah Mizan, Bandung: Mizan, 2003.

Schimmel, Annemarie, *Akulah Angin, Engkaulah Api: Hidup dan Karya Jalaluddin Rumi*, terj. Alwiyah Abdurrahman dan Ilyas Hasan, Bandung: Mizan, 1995.

Schimmel, Annemarie, *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975.

Schuon, Frithjof, *Roots of the Human Condition*, Bloominton, Indiana: World Wisdom Books, 1991.

Scott, Arthur Kane, "Sufism and New Physics", dikutip dari http://sufismjournal.org/science/science.html diakses 11 Desember 2014.

Shihab, M. Quraish, *Mukjizat Al-Quran Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah dan Pemberitaan Gaib*, Bandung: Mizan, 1997.

Siddiqi, Mohammad Nejatullah, "Islamization of Knowledge: Reflections on Priorities", *The American Journal of Islamic Social Sciences - AJISS*), volume 28, issue 3.

Siradj, Said Aqil, "Tasawuf sebagai Manifestasi Nilai Spiritualitas Islam", dalam Ahmad Najib Burhani

(ed.), *Manusia Modern Mendamba Allah: Renungan Tasawuf Positif*, Jakarta: IIMan dan Hikmah, 2002.

Siregar, Parluhutan, "Integrasi Ilmu-ilmu Keislaman Dalam Perspektif M. Amin Abdullah", Miqot, Vol. XXXVIII, No. 2, Juli-Desember 2014.

Siswanto, "Perspektif Amin Abdullah tentang Integrasi Interkoneksi Dalam Kajian Islam," *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Volume 3 Nomor 2 Desember 2013.

Smith, Margaret, *The Persian Mystics 'Aṭṭār*, New York: E.P. Dutton and Company, Inc., 1932.

Soroush, Abdolkarim, *Reason, Freedom, and Democracy in Islam* Oxford: Oxford University, 2000.

Steinbock, Anthony J., *Phenomenology of Mysticism: the Vertically of Religious Experience*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2007.

Sugiharto, Bambang, "Ilmu dan Agama Dalam Kurikulum Perguruan Tinggi", dalam Zainal Abidin Bagir, dkk (*ed.), Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi*, Bandung: Mizan, 2005.

Suharto, Toto, "The Paradigm of Theo-Anthropo-Cosmocentrism: Reposition of the Cluster of Non-Islamic Studies in Indonesian State Islamic University", *Walisongo*, Volume 23, Nomor 2, November 2015.

Sulaiman, *Logoterapi Sufistik: Menemukan Makna Hidup dan Meraih Hidup Bermakna Dengan Perspektif Kesatuan Logoterapi dan Tasawuf*, Semarang: Walisongo Press, 2017.

Syamsuddin, Ach. Maimun, *Integrasi Multidimensi Agama dan Sains: Analisis Sains Islam al-Attas dan Mehdi Golshani*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2012.

Syamsuddin, Ach. Maimun, *Integrasi Multidimensi Agama dan Sain*s, Yogyakarta: IRCiSoD, 2012.

Syarifuddin, *Pemikiran Metafisika Muhammad Iqbal dan Korelasinya Dalam Merekonstruksi Karakter Mahasiswa Pada Lembaga Pendidikan: Studi Kasus pada Yayasan Prof. Dr. H. Kadirun Yahya*, Disertasi pada Pascasarjana UIN Sumatera Utara, 2018.

Syukur, H.M. Amin, *Menggugat Tasawuf: Sufisme dan Tanggung Jawab Sosial Abad 21*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.

Syukur, M. Amin, *Zuhud di Abad Modern,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.

Taftāzānī, Abū al-Wafā al-Ganīmī, *Madkhal ilā at-Taṣawwuf al-Islāmī,* Kairo: tp., 1974.

Tamami HAG, *Psikologi Tasawuf*, Bandung: Pustaka Setia, 2011.

Tim Tafsir Ilmiah Salman ITB, *Tafsir Salman: Tafsir Ilmiah Atas Juz 'Amma*, Bandung: Mizan Pustaka dan YPM Salman ITB, 2014.

Topbaş, Osman Nuri, "Manners and Measure When Serving Others", dimuat dalam website: http://en.osmannuritopbas.com/ diakses 30 Januari 2014).

Topbaş, Osman Nuri, "The Quran and Contemplation", dimuat dalam http://www.sufiwisdom.net/ diakses pada 26 Januari 2014).

Topbaş, Osman Nuri, *Islam: Spirit and Form*, Istanbul: Erkam Publications, 2012.

Topbaş, Osman Nuri, *Such a Mercy He Was: Moral Legacy of Prophet Muhammad*, Istanbul: Erkam Publishing, 2012.

Topbaş, Osman Nuri, *Sufism: A Path Towards the Internalization of Faith (Iḥsān)*, Istanbul: Erkam Publications, 2011.

Topbaş, Osman Nuri, *Tears of the Heart*, Istanbul: Erkam Publishing, 1426/2005.

Uddin, Md. Helal, dan Manjurul Alam Mazumder, "Islamization of Knowledge: An Exploratory Study of Concepts, Issues and Trends", *International Journal of Multidisciplinary Research and Development* 2014; 1(6): 99-109.

Vahide, Şükran, *Islam in Modern Turkey: An Intellectual Biography of Bediuzzaman Said Nursi,* New York: State University of New York Press,2005.

Valiuddin, Mir, *Tasawuf Dalam al-Quran*, terj. Tim Pustaka Firdaus, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987.

Waston, "Pemikiran Epistemologi Amin Abdullah dan Relevansinya Bagi Pendidikan Tinggi di Indonesia", *Profetika: Jurnal Studi Islam*, Vol. 17, No.1, Juni 2016.

Wilarjo, Liek, "Ilmu dan Agama di Perguruan Tinggi: Dipadukan atau Dibincangkan?" dalam

Witteveen, H.J.,*Sufism in Action: Achievement, Inspiration and Integrity in a Tough World*, London: Vega, 2003.

Yaqin, Ainol, "Integrasi Ilmu Agama dan Sains: Kajian atas Pemikiran al-Ghazali", *Islamuna*, Volume 3 Nomor 1 Juni 2016.

Ya'qubi, Syeikh Muhammad Ya'qub bin Ibrahim "Masih Adakah yang Mengingkari Tasawuf?", Majalah *Cahaya Sufi*, edisi November 2006.

Zaprulkhan, *Komparasi Pembaharuan Tasawuf Hamka dan Said Nursi*, Disertasi UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2011.

Zulfa, Laila Ngindana, "Integrative-Interconnective Approach in Islamic Studies: Critical Studies on M. Amin Abdullah's Thought", *Proceeding of the 2nd International Seminar and Conference on Global Issues (ISCoGI) 2016: European and Asian in the Age of Globalization: Cooperation and Challenge*, Wahid Hasyim University, Semarang, Indonesia. Nov. 25-26, 2016.

BIODATA PENULIS

Dr. Sulaiman, M.Ag., nama penanya Sulaiman Al-Kumayi. "Al-Kumayi" merujuk tempat kelahirannya: Kumai, Kotawaringin Barat, Kalimantan Tengah. Ia dilahirkan pada 27 Juni 1973. Jenjang Pendidikan Dasar hingga SLTA dihabiskan di Kotawaringin Barat: MIBS I Kumai (1986), SMPN I Kumai (1989), dan SMAN I Pangkalan Bun (1992). Pada 11 Maret 1993, pukul 06.00 via KM. Awu, ia pertama kali menjajakkan kakinya di Tanah Jawa (tepatnya: Pelabuhan Tanjung Mas Semarang, Jawa Tengah).

Penulis menyelesaikan S1 Fakultas Dakwah IAIN Walisongo Semarang tahun 1998; dan bersamaan di jenjang S1, ia nyantri di Pondok Pesantren *al-Fattah* Mangkang Kulon, Semarang. Gelar Magister Agama (M.Ag.) diraihnya di Pascasarjana IAIN Walisongo (2001) dengan konsentrasi Etika Islam/Tasawuf. Gelar Doktor di bidang *Islamic Studies* diraihnya pada 2011 di Pascasarjana IAIN Walisongo Semarang. Pada tanggal 7 Oktober-3 Nopember 2013 mengikuti *Post-Doctoral Research* di Ilahiyat Fakultesi Marmara Universitesi, Istanbul, Turki dengan fokus penelitian "*Moderate Islam: A Comparative Study of the Nahdlatul Ulama and the Gülen Movement*" atas sponsor Islamic Development Bank (IsDB) dan IAIN Walisongo Semarang. Bersamaan dengan riset di Turki ini, penulis juga berhasil menyelesaikan naskah buku biografi dan pemikiran Muhammad Fethullah Gülen.

Interval 2001-2003 menghabiskan waktu sebagai editor, penerjemah dan menulis buku di beberapa penerbit di Jakarta. Namun pada bulan Desember 2003, ia dipanggil untuk mengabdi di almamaternya, di Fakultas Ushuluddin IAIN Walisongo Semarang (sekarang: Fakultas Ushuluddin dan Humaniora Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang) sebagai *Dosen Tetap* Pegawai Negeri Sipil (PNS) dan saat ini dengan jabatan akademik *Associate Professor*.

Tugas tambahan yang pernah dijalani dan sedang dijalani adalah (1) Sekretaris Jurusan Tasawuf dan Psikoterapi (2007-2011), (2) Ketua Jurusan Tasawuf dan Psikoterapi (periode-1: 2011-2015; periode-2: 2015-2019), (3) Ketua Jurusan Ilmu Seni dan Arsitektur Islam (24 Mei-2 September 2019), (4) Wakil Dekan Bidang Akademik dan Kelembagaan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo Semarang (2019-2023), (5) Asesor BKD (Beban Kinerja Dosen) UIN Walisongo Semarang, (6) anggota Komite Reviewer Penelitian UIN Walisongo Semarang, dan (7) Tim Komite Penilaian dan/atau Reviewer Penelitian, Publikasi Ilmiah dan Pengabdian kepada Masyarakat Periode 2020-2023 (SK Ditjen Pendis Kemenag Nomor: 3092 Tahun 2020).

Dalam bidang perjunalan, ia dipercaya menjadi anggota redaksi *Jurnal Theologia* (2007-2010), *Editor in Chief* (Pemimpin Redaksi) *Jurnal Theologia* (2010-2015), *Jurnal Teosofia* (2015-2018), *Jurnal Theo-Humanitaria* (2020-2024). Selain itu, ia juga dipercaya menjadi *reviewer* (mitrabebestari) beberapa jurnal: *Jurnal Al-Tahrir* (IAIN Ponorogo), *Jurnal Ibda* (IAIN Purwokerto), *Jurnal Ushuluddin* (UIN Sultan

Syarif Kasim Riau), *Jurnal SMaRT* (Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Semarang), *Jurnal Esoterik* (IAIN Kudus), *Jurnal Walisongo* (UIN Walisongo Semarang), *Jurnal Theologia* (UIN Walisongo Semarang), dan *Jurnal Syifa al-Qulub* (UIN Sunan Gunung Djati Bandung).

Di luar dunia kampus, ia pernah memegang beberapa jabatan, yakni (1) Sekretaris DPD. Ittihadul Muballighin Kota Semarang (2002-2007; 2007-2012; dan sejak 9 April 2009 menjabat sebagai Pelaksana Tugas Ketua DPD. Ittihadulu Muballighin), (2) Ketua Umum Ikatan Jurnalis Muslim Indonesia (IJMI, 2001-2003; 2006-2009), (3) Pengurus DPW. Nahdlatul Ulama Jawa Tengah Bidang Lajnah Ta'lif wa Nasyr (2007-2012), (4) Mantan Pemimpin Redaksi Majalah Reformasi dan Dinamika Reformasi (2000-2003; 2003-2005), (5) Mantan Anggota Forum Persaudaraan Bangsa Indonesia (FPBI) Semarang; (6) Dewan Pakar DPD Ittihadul Muballighin Kota Semarang (2020-2025); (7) Wakil Ketua Pimpinan Wilayah ANSOR Jawa Tengah (2012-2014), dan (8) Ketua Umum Dewan Pimpinan Pusat Konsorsium Tasawuf dan Psikoterapi Indonesia (KOTATERAPI) Periode 2017-2022.

Selain itu, ia menjadi: (1) Ketua Yayasan Al-Wahidiyyah Semarang yang bergerak di bidang pendidikan dan sosial-keagamaan; dalam bidang pendidikan ia menjadi pembina PAUD/KB-TK Hj. Siti Anisah Semarang (sejak 2002 hingga sekarang); (2) Direktur Institut Studi Islam dan Perdamaian (INSISMA, *Institute for Islamic Studies and Peace*); sebuah lembaga yang bergerak dalam bidang kajian ke-Islaman dan isu-isu perdamaian, cinta, dan toleransi; (3)

Direktur Limited Small Group (LSG) Semarang (2006-2007); (4) Direktur Pena Walisongo Center (PWC, 2011-2012), sebuah wadah yang melakukan pembinaan terhadap penulis-penulis pemula untuk diarahkan menjadi penulis andal dan professional; (5) Pembina Dewan Pimpinan Pusat Jaringan Pena Ilma Nafia (JPIN); (6) Pembina LSM Hati Nurani Masyarakat untuk Keadilan(HAMUK, 2009-2011) yang berkedudukan di Kumai, Kotawaringin Barat.

KARYA-KARYA YANG TELAH DIHASILKAN

JURNAL ILMIAH

1. Hewan Kurban: Dari Ritual ke Pemberdayaan Umat (Studi Kasus Jaringan Masyarakat Unggulan [JAMAN] Jawa Tengah, *Jurnal DIMAS*, edisi 7 Th. IV-2005.
2. "Membedah" Pemikiran Tasawuf Ibn Atha`illah As-Sakandari, *Jurnal Wahana Akademika*, Vol. 7, Nomor 1, Pebruari 2005.
3. Melacak Pengaruh Neo-Platonisme Dalam Pemikiran dan Doktrin Tasawuf al-Ghazali, *Jurnal DIMAS*, edisi 9 Th. V-2005.
4. Fenomenologi dan Kontribusinya Terhadap Kajian Agama dan Ilmu Pengetahuan: Telaah Pemikiran Fenomenologi Edmund Husserl, *Jurnal DIMAS*, edisi 10 Th. V-2005;
5. Terapi Psiko-Religius sebagai Konsep Dasar Bimbingan dan Konseling Islam: Peluang dan Tantangan bagi Fakultas Dakwah, *Jurnal TASAMUH* (IAIN Mataram) Vol. 2, Nomor 2, Juni 2005;
6. Pandangan Tasawuf Kaum Modernis: Telaah Pemikiran Tasawuf Hasbi ash-Shiddieqy, *Teologia: Jurnal*

Ilmu-ilmu Ushuluddin, Vol. 17, No. 2, Juli 2006 (terakreditasi DIKTI);

7. Semangat Kewirausahaan Dalam Etika Protestan dan Manajemen Qolbu: Sebuah Perbandingan, *Ulumuna: Jurnal Studi Keislaman*, IAIN Mataram, Vol. X No. 1, Januari-Juni 2006
8. Merajut Kembali Persaudaraan dan Keharmonisan Pascakonflik: Kasus Etnik Melayu dan Madura di Kotawaringin Barat, Kalimantan Tengah, *Jurnal Multikultural & Multireligius HARMONI*, Vol. VII, Nomor 26, April-Juni 2008. Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Depag RI, Jakarta (terakreditasi LIPI);
9. Kewalian Dalam Perspektif Islam Lokal: Studi Kasus Muslim Kotawaringin Barat, *Teologia: Jurnal Ilmu-ilmu Ushuluddin*, Vo. 21, No. 1, Januari 2010 (terakreditasi DIKTI);
10. Pencitraan Tuhan Dalam Perspektif Islam Lokal, *Teologia: Jurnal Ilmu-ilmu Ushuluddin*, Vo. 21, No. 2, Juli 2010 (terakreditasi DIKTI);
11. Salat Menurut Perspektif Komunitas Hakekat, *Teologia: Jurnal Ilmu-ilmu Ushuluddin*, Vo. 22, No. 1, Januari 2011 (terakreditasi DIKTI);
12. Komparasi Islam Jawa dan Islam Melayu, *al-Munazharah: Journal on Language and Culture*, Vol.12, No. 3, 2011;
13. Agama sebagai Sistem Kebudayaan, Encounter: Jurnal Komunikasi Bahasa dan Budaya, Vol. 2, No. 3, 2011;

14. Kepercayaan Bubuhan Kumai*, Jurnal Kajian Kebudayaan Sabda*, UNDIP Semarang, Vol. 7 Tahun 2012;
15. Kearifan Lokal Berbasis Islam dalam Pelestarian Lingkungan Hidup, *Jurnal Ibda'*: *Jurnal Kebudayaan Islam*, STAIN Purwokerto, Vol. 10 No. 1, Januari-Juni 2012; dan
16. Konsep Sufisme 'Shkakhs-I Manevi dan Hizmet' Muhammad Fethullah Gülen*, Ulumuna: Jurnal Studi Keislaman*, IAIN Mataram, Vol. 17, No. 2, Desember 2013 (terakreditasi DIKTI);
17. Ajaran Tasawuf Dalam Naskah Sirr Al-Lathīf, *Jurnal Analisa* (Balai Penelitian Dan Pengembangan Agama Semarang), Volume 21 No. 1, Juni 2014;
18. Pertautan Emosi Sejarah, Magis, Dan Penjaga Mazhab: Analisis Terhadap Masjid Agung Kyai Gede di Kotawaringin Barat, Kalimantan Tengah; *Jurnal Ibda'*: *Jurnal Kebudayaan Islam*, Vol. 12, No. 1, Januari - Juni 2014**.** STAIN Purwokerto, 2014.
19. Potret Neo-Sufisme di Kalimantan Tengah: Studi tentang Penilaian KH Haderanie HN (A Potrait of Neo-Sufism in Central Kalimantan: A Study on KH. Haderanie HN's Examination), *Jurnal Analisa* (Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Semarang), Volume 22 No. 2, Desember 2015;
20. Membaca Pancasila: Perspektif Kearifan Sufi Jalāl al-Dīn Rūmī, *Ibda'*: *Jurnal Kebudayaan Islam*, IAIN Purwokerto, 2015.
21. Perubahan Sosial Berbasis Tasawuf**:** Studi Kasus Fethullah Gülen dan *Gülen Movement*, *Al-Tahrir: Jurnal*

Pemikiran Islam (terakreditasi "B") STAIN Ponorogo, Vol. 16. No. 1, 2016.

22. Tasawuf Lokal Panglima Utar Di Kotawaringin Barat, Kalimantan Tengah, *Ibda'*: *Jurnal Kebudayaan Islam*, Vol. 15, No. 1, Januari - Juni 2017.
23. Mencetak Perempuan Tangguh: Analisis Terhadap Nyai Masriyah Amva Sebagai Ulama Perempuan Indonesia, *Jurnal Al-Qalam*, Volume 26 Nomor 2 Desember 2020.
24. Divine Divine Love as a Base for Transformation: A Case of Nyai Masriyah Amva from Cirebon, West Java; Research Article in *Proceedings of the First International Conference on Islamic History and Civilization*, ICON-ISHIC 2020, 14 October, Semarang, Indonesia; dimuat dalam https://eudl.eu/proceedings/ICON-ISHIC/2020.

PENELITIAN:

1. *Integrasi Konsep Lathifah dan Konsep Cakra: Ikhtiar Membangun Psikoterapi Religius* (Semarang: Pusat Penelitian IAIN Walisongo, 2006)
2. *Melacak Konflik Etnik antara Etnik Melayu dan Etnik Madura: Studi Kasus Kotawaringin Barat, Kalimantan Tengah* (Semarang: Puslit IAIN Walisongo, 2007)
3. *Kearifan Lokal Dalam Pelestarian Lingkungan Hidup: Studi Kasus Pelestarian Sumber Daya Air di Kecamatan Sempor, Kabupaten Kebumen* (Semarang: Pusat Penelitian IAIN Walisongo, 2010)

4. *Merancang Masa Depan, Mewujudkan Impian: Studi Kasus Mahasiswa Fakultas Ushuluddin Program Khusus IAIN Walisongo angkatan 2009 Melalui Pengukuran Kualitatif Adversity Quotient (AQ)* (Semarang: Pusat Penelitian IAIN Walisongo, 2010)
5. *Islam Moderat: Analisis terhadap Pemikiran M. Fethullah Gulen Periode Pra dan Pasca Tragedi 11 September 2001* (Semarang: Pusat Penelitian IAIN Walisongo, 2011)
6. *Moderate Islam: A Comparative Study of The Nahdlatul Ulama (NU) and The Gulen Movement* atas sponsor Islamic Development Bank (IsDB)-IAIN Walisongo Semarang (2013)
7. *Citra Allah Dalam Naskah Sirr al-Lathif karya al-Haj Muhammad Yahya bin al-Haj Muhammad Thahir al-Banjari* (Semarang: LP2M IAIN Walisongo, 2013)
8. *Nirkekerasan dan Bina-Damai Dalam Islam: Studi atas Pemikiran dan Gerakan KH. Abdurrahman Wahid* (Semarang: LP2M IAIN Walisongo, 2014)
9. *Bertasawuf Melalui Sains: Studi terhadap Pemikiran Osman Nuri Topbaş* (Semarang: LP2M UIN Walisongo, 2015).
10. *Revitalisasi Islam Kosmopolitan untuk Positive Image: Analisis Sosiologi Pengetahuan Terhadap KH. Abdurrahman Wahid dan Muhammad Fethullah Gülen* (Semarang: LP2M UIN Walisongo, 2016).
11. *Wajah Neo-Sufisme Nusantara: Analisis Tindakan Sosial Max Weber terhadap Pemikiran dan Aksi KH. Muhammad Bakhiet* (Semarang: LP2M UIN Walisongo, 2017).
12. *Revitalisasi Prodi Tasawuf dan Psikoterapi Dalam Merespons Peraturan Presiden Republik Indonesia Nomor 87 Tahun*

2017 Tentang Penguatan Pendidikan Karakter: Analisis dengan Pendekatan Broken Windows Theory (didanai didanai oleh BOPTN UIN Walisongo Semarang Tahun 2018).

13. *Picturing Islam Di Era Disrupsi: Analisis Terhadap Kurikulum Program Studi Ilmu Seni Dan Arsitektur Islam (ISAI) Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang* (didanai oleh BOPTN UIN Walisongo Semarang Tahun 2019)
14. *Dari Transendensi Diri Ke Perubahan Sosial: Studi Kasus Nyai Masriyah Amva dan Ponpes Kebun Jambu Al-Islamy Cirebon, Jawa Barat* (didanai oleh BOPTN UIN Walisongo Semarang Tahun 2020).

BUKU-BUKU (DITERBIKAN DAN BER-ISBN DAN BELUM DITERBITKAN)

1 Tafsir Al-Musafir: Catatan Harian Seorang Musafir Terhadap Perenungan dan Pemahaman Al-Qur'an Al-Karim (1996-1997); surah yang diulas adalah Surah Bani Israil/Al-Isra dari ayat 1-111. Naskah tidak diterbitkan.

2 Seni Penyembuhan Alami (Jakarta: Gugus Press, Jakarta, 2002), *penerjemah*

3 Tafsir Al-Qur'an Al-Karim "Al-Musafir" (Sang Pengembara): Catatan Harian Seorang Musafir, Sebuah Perenungan, Pemahaman, dan Penafsiran Al-Qur'an Al-Karim; surah yang diulas adalah Surah al-Kahfi/18: ayat 1-22. Naskah tidak diterbitkan.

4 Sehat dan Damai Bersama Yâ Sîn (Jakarta: Intimedia, 2002)

5 Anda Bertanya Pak Wahid Menjawab: Dialog Semalam, Seputar Agama Islam (Semarang: Insisma Pers-Yayasan Al-Wahidiyyah, 2002)
6 Haji Mistik (Jakarta: Intimedia-Nalar, 2003)
7 Anak Luar Nikah: Status dan Implikasi Hukumnya (Jakarta: Atmaja, 2003), *editor*
8 Allah di Mata Sufi (Jakarta: Atmaja, 2003), *penerjemah*
9 Indahnya Berpikir Positif (Jakarta: Atmaja, 2003)
10 Nikmatnya Beramal (Jakarta: Atmaja, 2003)
11 Kecerdasan 99 [99 Quotient]: Cara Meraih Kemenangan dan Ketenangan Hidup Lewat Penerapan 99 Nama Allah (Jakarta: Hikmah, 2003)
12 Meraih Kebahagiaan Dunia dan Akhirat (Semarang: Mutiara Persada, 2003)
13 Kearifan Spiritual Dari Hamka ke Aa Gym (Semarang: Pustaka Nuun, 2004)
14 Jihad ala Pesantren: Di Mata Antropolog Amerika (Yogyakarta: Gamamedia, 2004), *Tim Penerjemah*
15 "Membedah" Jantung Al-Qur'an: Hidup Sehat dan Bahagia Bersama Ya Sin (Semarang: Mediatama Press, 2005)
16 Menuju Hidup Sukses: Kontribusi Spiritual-Intelektual Aa Gym dan Arifin Ilham (Semarang: Pustaka Nuun, 2005)
17 Ekspresikan Cintamu: Belajar Dari Kecerdasan 99 Nama Nabi (Jakarta: Hikmah, 2005)
18 Cahaya Hati, Penenteram Jiwa: Syarah Al-Hikam (Semarang: Pustaka Nuun, 2005)
19 Berdzikir dan Sehat (Semarang: Syifa Press, 2006),

editor

20 99Q for Family: Menerapkan Prinsip Asmaul Husna Dalam Kehidupan Rumah Tangga (Jakarta: Hikmah-Mizan, 2006)

21 Inilah Islam: Mengungkap Pemikiran Hasbi Ash-Shiddieqy tentang Tafsir, Feminisme, Teologi, Neo-Sufisme dan Gagasan Menuju Fiqh Indonesia (Jakarta-Semarang: Yayasan Teungku Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy-Pustaka Rizki Putra, 2006)

22 Pemikiran Tasawuf Panglima Utar (Muhtar ibn Abd al-Rahim):Studi atas Pemikiran Sufi Pinggiran (Semarang: INSISMA Press, 2006)

23 Poligami Aa Gym Di antara Pro dan Kontra (Semarang: Pustaka Adnan, 2007)

24 Shalat: Penyembahan dan Penyembuhan (Jakarta: Erlangga, 2007)

25 Ruqyah: Ayat-ayat Al-Quran untuk Menyembuhkan Kesurupan Jin dan Gangguan-gangguan Psikis (Semarang: INSISMA Press, 2007)

26 Berakhlak Seindah Rasulullah, Menuju Akhlak Seorang Mukmin Sejati (Semarang: Pustaka Nuun, 2007), *editor*

27 Materi Dakwah (Semarang: Ittihadul Muballighin-INSISMA, 2007)

28 Hari-hari Dalam Naungan Al-Qur'an (Jakarta: Erlangga, 2008)

29 Ensiklopedi Wanita Muslimah (Bandung: Nuansa, 2008), *Tim Penulis*

30 Cinta Tiada Akhir (Semarang: Pustaka Adnan, 2008),

editor

31 99Q, Kecerdasan Berasaskan Asmaul-Husna: Membuka Pintu Keajaiban Melalui Nama-nama Mulia [Asmaul-Husna] (Selangor, Malaysia: PTS. Millenia Sdm Bhd, 2008)

32 Ma`rifatullah: Pesan-pesan Sufistik Panglima Utar (Semarang: Walisongo Press, 2008)

33 Rahasia Memperoleh Rezeki yang Halal dan Berkah (Semarang: Pustaka Nuun, 2008)

34 Tema-tema Pokok Tafsir Al-Qur'anul-Majid An-Nuur karya Prof. Dr. Tgk. Muhammad Hasbi Ash-Shiddieqy (Semarang: PT. Pustaka Rizki Putra, 2009)

35 Membedah Jantung Al-Qur'an (Semarang: Pustaka Nuun, 2009)

36 Asmaul Husna for Super Women (Semarang: 2009)

37 Modul Praktikum Terapi Shalat Tasbih (Semarang: Fakultas Ushuluddin, 2010)

38 Jangan Biarkan Salat Anda Tidak Khusyuk: Mencapai Kenikmatan Salat untuk Meraih Kesuksesan (Yogyakarta: Real Book, 2011), penulis

39 Menjadi Wanita Super dengan Asmaul-Husna (Selangor, Malaysia: PTS. Millenia Sdm Bhd, 2011)

40 Islam Bubuhan Kumai: Perspektif Awam, Nahu, dan Hakekat (Jakarta: Kementerian Agama RI, 2011)

41 Bersama Allah Yang tak Mungkin menjadi Mungkin (Semarang: Pustaka Nuun, 2012)

42 Muhammad Fethullah Gulen, Reflections on The Holy Qur'an (Semarang: INSISMA, 2012), *editor*

43 Muhammad Fethullah Gulen, Toward A Global

Civilization of Love and Tolerance (Semarang: INSISMA, 2012), *editor*

44 Tafsir Al-Musafir: Menyelami Kedalaman Surah-surah Pendek (Semarang, 2012, naskah tidak terbitkan, tanpa ISBN).

45 Fethullah Gulen In News and Opinions (Semarang: INSISMA, 2013), *editor*

46 Bahasa Indonesia Bahasa Bangsaku (disusun bersama dengan dua penulis lain: Sri Isnani Setyaningsih dan Nasiha Khumda) (Semarang: Pusat Pengembangan Bahasa IAIN Walisongo, 2013).

47 Lā Tahzan Innallāha Ma'anā, Jangan Cemas, Sesungguhnya Allah Bersama Kita (Jakarta: Erlangga, 2014), penulis

48 Naskah Khutbah: Wasiat Takwa Ramah Perempuan dan Anak (Semarang: Pusat Studi Gender dan Anak LP2M IAIN Walisongo, 2014). *Tim Penulis*.

49 Sufi Healing: Penyembuhan Penyakit Lahiriah dan Batinian Cara Sufi (Semarang: CV. Karya Abadi Jaya, 2015)

50 Islam Kita, Islam Nirkekerasan: Wasiat Gus Dur (Semarang: LP2M UIN Walisongo, 2015)

51 *Irsyād aṣ-Ṣāliḥīn*: Pedoman Bagi Orang-orang Saleh (Semarang, 2016, naskah tidak terbitkan, tanpa ISBN).

52 Logoterapi Sufistik : Menemukan Makna Hidup dan Meraih Hidup Bermakna Dengan Perspektif Kesatuan Logoterapi dan Tasawuf (Semarang: Walisongo Press, 2017).

53 Hadis-hadis Penyejuk Jiwa (Semarang: Jurusan Tasawuf dan Psikoterapi Fakultas Ushuluddin dan Humaniora, 2017), *handbook*.

54 Bulan Ramadhan Langkah-langkah menuju Fitrah Allah (Semarang, 2018, naskah tidak terbitkan, tanpa ISBN).

55 Pedoman Amaliyah Batiniah: Doa, Zikir, Hizib, Ruqyah, QS. al-Kahfi, QS. Yasin, QS, al-Waqi'ah, dan al-Mulk, Tahlil (Semarang, 2018, naskah tidak terbitkan, tanpa ISBN).

56 Koleksi 40 Hadis: Pesan-pesan Nabi Muhammad SAW untuk Bekal Umatnya di Akhirat (Semarang, 2019, naskah tidak terbitkan, tanpa ISBN).

57 Bacaan Saat di Kuburan (Semarang, 2019, naskah tidak terbitkan, tanpa ISBN).

58 Berwirid Dengan Surah-surah Khusus Dalam Al-Qur'an (Semarang, 2019, naskah tidak terbitkan, tanpa ISBN).

59 *Al-Ḥikam al-Munīrah*: Mutiara-mutiara Pencerahan Jiwa (Semarang, 2020, naskah tidak terbitkan, tanpa ISBN).

60 Risalah Isra' dan Mi'raj: Perjalanan Malam Hari Nabi Muhammad dari Masjidil Haram hingga Sidratul Muntaha (Semarang, 2020, naskah tidak terbitkan, tanpa ISBN).

61 Kesatuan Tasawuf dan Sains: Mencetak Manusia Cerdas Bercita Rasa Kemanusiaan dan Kekayaan Spiritual (Semarang: SEAP, 2020).

62 Pedoman Penulisan Skripsi (Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo Semarang, 2020). Tim Penulis.

63 *Anīsul Qulūb* (Penyejuk Hati). Naskah belum diterbikan.

HAK KEKAYAAN INTELEKTUAL (HaKI)

1. *Logoterapi Sufistik: Menemukan Makna Hidup dan Meraih Hidup Bermakna dengan Perspektif Kesatuan Logoterapi dan Tasawuf*, Surat Pencatatan Ciptaan Nomor: 000121412 (Kementerian Hukum dan Hak Asasi Manusia RI).
2. *Modul Ruqyah Qur'ani: Menyembuhkan Penyakit Akibat Gangguan Jin dan Sihir*, Surat Pencatatan Ciptaan Nomor: 000166012 (Kementerian Hukum dan Hak Asasi Manusia RI).

Penulis dapat dihubungi *via* e-mail:

Profile Google Scholar:
https://scholar.google.co.id/citations?hl=id&imq=SULAIMAN+(SULAIMAN+AL-KUMAYI)&user=QmrXuvoAAAAJ
Email: sulaiman@walisongo.ac.id;
Email: alkumayi97@yahoo.co.id;
Email: dr.sulaimanalkumayi@gmail.com
FB: Sulaiman Al-Kumayi

PENGURUS WILAYAH
NAHDLATUL ULAMA
PROVINSI JAWA TENGAH

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

WALISONGO

SEMARANG – INDONESIA

KESATUAN
TASAWUF DAN SAINS

Buku yang sekarang berada di tengah-tengah pembaca, merupakan buku kedua Unity of Sciences (UoS) yang menyatukan antara tasawuf dan sains (*unity of sufism and science*). Buku ini merupakan respon terhadap ajakan Robert M. Augros dan George N. Stanciu mengkampanyekan perlunya the new story of science untuk mengoreksi the old story of science. The new story of science harus tampil dan membawa misi menyatukan kembali berbagai serpihan unsur sains. Berbagai serpihan pengetahuan dan kebenaran yang selama ini termarjinalkan dipungut kembali serta dipersatukan dengan yang lain, sehingga membentuk model konstruksi sains baru. Penyatuan yang menjadi karakter dan misi the new story of science terkait dengan agama, filsafat, seni, disiplin lain, dan pemikiran pada masa sebelumnya. Bagaimana pun untuk langkah awal memulai the new story of science bisa saja bermula dari agama, yang berarti melibatkan atau mengembalikan Tuhan kepada sebuah pandangan dunia dan pendekatan sains (penyelidikan alam). Dalam konteks ini kemungkinan yang muncul adalah apa yang disebut Nidhal Guessoum dan Mehdi Golshani dengan '*theistic science*' ('sains teistic') dan apa yang saya sebut dengan '*sufistic science*' (sains sufistik). Kedua kecendrungan ini tentu ada titik temu, namun berbeda dalam metode dan pendekatanya. **Selamat membaca**.

SEAP
SOUTHEAST ASIAN PUBLISHING

Southeast Asian Publishing
Jl. Purwoyoso Selatan B-21, Semarang, Indonesia
Telepon: +62 24 707 7722, +62-8968-449-7722
contact@seapublication.com, www.seapublication.com

ISBN 978-623-91981-1-4

SUFISME